POLIROM

Mai avem un viitor?

România la început de mileniu

MIHAI ŞORA

în dialog cu SORIN ANTOHI

DUPLEX

DUPLEX

Mai avem un viitor?

România la început de mileniu

Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi

Această carte a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii.

http://www.polirom.ro

© 2001 by Editura Polirom, pentru prezenta ediție

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

ANTOHI, SORIN

Mai avem un viitor: România la început de mileniu. / Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi; cuvînt înainte de Sorin Antohi – Iași : Polirom, 2001
200 p.; 21 cm – (Duplex)
Index.

ISBN: 973-683-771-8

I. Antohi, Sorin

323(498)

Printed in ROMANIA

Mai avem un viitor?
România la început de mileniu

Mihai Şora în dialog
cu Sorin Antohi

POLIROM
2001

MIHAI ȘORA (n. 1916). Personalitate marcantă a culturii românești, membru fondator al Grupului pentru Dialog Social, a publicat: *Du Dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1947 (trad. rom. de Mona Antohi și Sorin Antohi, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, cu un „Cuvînt după o jumătate de secol" al autorului și o postfață de Virgil Nemoianu, Humanitas, București, 1995); *Sarea pămîntului. Cantată pe două voci despre rostul poetic*, Cartea Românească, București, 1978; *A fi, a face, a avea*, Cartea Românească, București, 1985; *Eu & tu & el & ea... sau dialogul generalizat*, Cartea Românească, București, 1990; *Firul ierbii*, Craiova, Scrisul Românesc, 1998; *Cîteva crochiuri și evocări*, Scrisul Românesc, Craiova, 2000; *Filozoficale. Filozofia ca viață*, Editura Elion, București, 2000. A colaborat la numeroase periodice. A tradus din teatrul lui Jean-Paul Sartre.

SORIN ANTOHI (n. 1957) este profesor de istorie la Central European University, Budapesta. A publicat: *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991; *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Litera, București, 1994; ediția a doua revăzută, Polirom, Iași, 1999; *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, Nemira, București, 1997, 1998; *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999; *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România*, dialog cu Adrian Marino, Polirom, Iași, 2001. A coordonat volumele: *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, Nemira, București, 1997 (în colaborare cu Aurelian Crăiuțu); *Between Past and Future. The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Central European University Press, Budapesta, 2000, 2001 (în colaborare cu Vladimir Tismăneanu); *Religion, Fiction, and History. Essays in Memory of Ioan Petru Culianu*, 2 vol., Nemira, București, 2001. A colaborat la numeroase periodice și volume colective, în țară și în străinătate. Împreună cu Mona Antohi, a tradus în limba română, din engleză și franceză, șase volume.

Sumar

Cuvînt înainte
(Sorin Antohi)
7

I. Un repertoriu de obsesii
13

Antecedente dialogice, 15 • *atenția distributivă,* 16 • *are România un viitor?,* 16 • *un proiect coerent de societate,* 16-17 • *precedentul pașoptist,* 17-18 • *forme fără fond,* 18 • *anti-pașoptismul: 1848,* 19 • *exoproiecte,* 19-21 • *inteligheția și societatea,* 21-22 • *vina intelectualilor,* 23 • *absența stîngii interbelice,* 24-25 • *România Mare: minorități, stînga, dreapta,* 25-26 • *comunismul românesc,* 27 • *anul 1970,* 28 • *reformiști sub Ceaușescu,* 28-29 • *proiecte de viitor înainte de 1989?,* 30 • *morală și politică după 1990,* 31 • *extrateritorialitatea,* 32 • *GDS,* 32-34 • *proiecte de viitor, 1989-2000,* 35 • *descentralizarea,* 36-37 • *parveniții,* 38-40 • *românii în Occident,* 41-42 • *demagogia reformei,* 42-43 • *memoria,* 43 • *distrugerea vernaculară,* 44-45 • *proprietatea e furt,* 45-46 • *regulile vieții împreună,* 47 • *un viitor „animalic”,* 48 • *infantilizarea societății,* 48-49 • *reforma educației,* 49 • *manualele alternative,* 50 • *tot reforma educației,* 51-55 • *de unde trebuie să apară viitorul?,* 55-56 • *proiecte de restaurație,* 56-57 • *„restoluția”,* 57 • *„viitorul al doilea”,* 58 • *partidele istorice,* 58-59 • *candidați la Președinție,* 59-61 • *un „viitor anterior”: monarhia,* 62-64 • *restaurația lui 1970 și rezerva de cadre,* 65-66 • *sovietismul economic,* 67 • *cadrele tranziției,* 68-69 • *PNȚCD,* 69-71 • *reinvestirea încrederii după eșec,* 72 • *întreprinzătorul,* 73 • *baza socială a partidului,* 73-74

II. Memorie și viitor

75

Memoria, 77-78 • *memoria comportamentală,* 79 • *amnezia,* 79 • *memorie și generații,* 80 • *discursul critic despre trecut,* 80-83 • *istoria ca știință și istoricul ca om viu,* 84 • *Holocaust și Gulag,* 85-87 • *Generația '27 și politica,* 88-90 • *antisemitismul românesc,* 91 • *Nae Ionescu și influența lui,* 92-93 • *sfera artefactelor,* 94 • *organicism și tehnicism: un cîmp tensional,* 94-97 • *ideal și crimă la comuniști și naziști,* 97-100 • *memorie și experiență directă,* 100-101 • *sistemul editorial în comunism,* 102-104 • *servitute voluntară și contract social,* 105-106 • *accesul la învățătură,* 106-107 • *reconcilierea,* 107-108 • *doctrine politice în România postcomunistă,* 108-111 • *civism și politică,* 111-116 • *inginerii financiare,* 117

III. Identitate și trezire

119

România și străinătatea, 121 • *deschiderea spre Celălalt,* 121-124 • *Timișoara interbelică,* 122 • *crize de identitate interbelice,* 125-128 • *Nae Ionescu, profesorul,* 128-132 • *Mircea Vulcănescu,* 132 • *Mircea Eliade,* 132-133 • *studențiie și viață intelectuală bucureșteană interbelică,* 133-136 • *limba filozofiei,* 137 • *acasă și în Occident,* 138-140 • *tinerii de azi și Occidentul,* 140-143 • *nesimțirea românească,* 143-144 • *cu ce intrăm în globalizare?,* 145-146 • *cînd ne vom trezi?,* 148-150

ADDENDA

Utopiile unui Mai Știutor.
Note despre filozofia lui Mihai Șora
(Sorin Antohi)

153

Cuvînt după jumătate de secol
(Mihai Șora)

181

Indice de nume proprii

191

Cuvînt înainte

În 1996, cînd Mihai Șora împlinea 80 de ani, am coordonat împreună cu Aurelian Crăiuțu un volum colectiv în onoarea mentorului nostru (și al altora), apărut la Editura Nemira în 1997. Puțin discutat în mediile noastre culturale, volumul rămîne actual și oferă cea mai bună cale de acces spre o operă filozofică fascinantă și dificilă, ca și spre o biografie în multe privințe simptomatică pentru succesele, crizele, dilemele și eșecurile României în secolul trecut.

Antecedente dialogice

Spuneam, în textul meu din volumul omagial amintit, că nu exista încă o carte de *entretiens* cu Mihai Șora, iar mai multe încercări în acest sens eșuaseră – din motive contingente, în general logistice. Era un paradox: tocmai filozoful dialogului (de la cel „interior" la cel „generalizat") să nu poată fi urmărit într-o conversație mai lungă, pe teme de interes public! Tocmai el, natură empatică prin excelență, care promova și *trăia* „imaginația dialogică" (pentru a folosi formula lui Bahtin, extinzînd-o însă de la discursul literar la toate celelalte discursuri – atunci cînd ele sparg încercuirea „înțelegerii monologice"), de la principiul generativ al filozofării solitare la retorica și etica întîlnirii cu Celălalt, de la civism la filozofia politică a societății bune!

Între timp, convorbirile cu Mihai Șora consemnate în periodice, foarte eterogene ca întindere, substanță, contribuții și poziționări relative ale interlocutorilor, au început să fie strînse în volume. E vorba despre o parte infimă a unei opere orale imense, pentru care ar fi fost nevoie de un laborios și ubicuu Eckermann. Poate de mai mulți, fiindcă Mihai Șora e mereu gata de discuție: pentru un om al dialogului, numai risipa e măsura cea bună. (În România, o asemenea „risipă" este endemică, iar memoria culturii noastre înalte înregistrează exemple aproape

legendare, cazul-limită fiind cei care comunică exclusiv oral, boicotînd programatic scriitura. Avem de-a face cu o oralitate post-scripturală, așa cum întîlnim și în alte culturi moderne, chiar central-europene și occidentale; în această paradigmă, pînă și conversațiile de cafenenea ating adesea profunzimi metafizice și tehnicalități academice.) Astfel, *Firul ierbii* (1998) și *Cîteva crochiuri și evocări* (2000), culegeri apărute la editura craioveană Scrisul Românesc și datorate răbdării persuasive a lui Marius Ghica (un alt „discipol" și prieten al autorului), reunesc, pe lîngă alocuțiuni, intervenții la colocvii și articole civic-politice, numeroase convorbiri; o asemenea antologie este și *Filozoficale. Filozofia ca viață* (Editura Elion, București, 2000). Ecoul lor nu este mult mai mare decît cel al celorlalte apariții, deși substanța culegerilor, perfect consonantă cu opera filozofică propriu-zisă, e pusă în tipare mult mai accesibile. Poate este prematur să spun ceva despre receptarea unor volume atît de recente; o splendidă recenzie consacrată celui apărut la Scrisul Românesc în 2000 mă încurajează să aștept și alte ecouri: Ioan Buzera, „De la *nostos*-ul livresc la simpatia «personajelor»", în *Observator cultural*, 60, 17-23 aprilie 2001, p. 60.

Dacă am numărat bine, Mihai Șora se întreține în aceste trei antologii ce acoperă două decenii din publicistica sa cu douăzeci și patru de conlocutori. Lor li se adaugă figurile dialogice din cărți anterioare: Un Tînăr Prieten (inspirat de Toma Pavel), introdus în *Sarea pămîntului. Cantată pe două voci despre rostul poetic* (Cartea Românească, București, 1978); Un Devotat Amic (inspirat de Dan Arsene), înfiripat alături de Un Mai Știutor (inițiatorul discuțiilor) și de Un Tînăr Prieten în *A fi, a face, a avea* (Cartea Românească, București, 1985); același trio figurează în *Eu & tu & el & ea... sau dialogul generalizat*, scrisă în a doua jumătate a anilor '80, difuzată atunci ca samizdat și publicată, din pricina mesajului său civic-liberal, abia în 1990 (tot la Cartea Românească). Așadar, există bune premise pentru o conversație extinsă.

Cartea de față

Acesta este contextul în care l-am invitat pe Mihai Șora să ducem pînă la capăt ideea mai veche a unei convorbiri. Ne-am întîlnit în apartamentul său din strada Jules Michelet, spațiul privilegiat al multor întîlniri spirituale, în diminețile de 1, 2 și 3 septembrie 2000. Textul transcris și revăzut (revin mai încolo cu amănunte) al înregistrării acelor

replici este nucleul prezentei cărți, completat cu un text al meu despre filozofia lui Mihai Șora și de un text al filozofului despre tribulațiile angajării sale civic-politice. În acele dimineți de septembrie, am vorbit așa cum vorbim întotdeauna de douăzeci de ani încoace, numai că am înregistrat discuția noastră pentru uzul unui public mai larg. Am propus o temă – viitorul României –, dar am abordat-o succint și liber, fără grija că unele referințe la prezentul de atunci și-ar putea pierde relevanța, pentru a sugera doar miezul și conexiunile unei problematici dinamice, pentru a invita și pe alții să ni se alăture, într-un adevărat început de dialog generalizat.

Dialog și viitor

Fiindcă societatea românească a începutului de mileniu de asta are în primul rînd nevoie: de dialog generalizat, de articulare în sfera publică a unor proiecte de viață împreună. *Dialogul generalizat despre prezent, cu memoria trecutului și speranța viitorului,* iată ce nu am reușit să angajăm în doisprezece ani de „tranziție". În locul dialogului, o găunoasă pălăvrăgeală cu accente violente, nehotărîtă între inerțiile limbii de lemn, noile jargoane și argouri, incapabilă să (re)instituie o conexiune fericită între limba naturală și discursul intelectual, ocupă (de fapt: constituie) sfera noastră publică. Rarele excepții fac și mai grotesc meteahna socială a vorbitului în dodii, fără cea mai mică adecvare la subiect, interlocutor, instanță de comunicare, public. În decembrie 1989 și în lunile care au urmat, confuzia era inevitabilă, fiindcă universul limbii de lemn și posteritatea sa imediată sînt contrariul riguros al dialogicității. Dialogul generalizat există doar în libertate. Din păcate, deși încercările și chiar reușitele sectoriale nu au lipsit, libertatea noastră postcomunistă nu a dus la inițierea unui dialog generalizat.

De ce?

Evident, experiența socială a dialogului fusese minimă și mai curînd privată în comunism. Schimbul liber de idei se refugiase în mediul aproape esoteric al familiei și al grupului de prieteni, unde teroarea delațiunii era de regulă mai mică, deși delațiunea însăși nu lipsea. În publicațiile culturale și savante, divergențele de opinii și chiar polemicile în

toată regula erau prezente, dar – chiar și atunci cînd nu erau înscenate de Statul-Partid – făceau (sau se prefăceau că făceau) abstracție de contextele și adevărurile cunoscute de toți, dar exprimate public de prea puțini. Tehnice și adesea absconse, aluzive și oblice pînă la obscuritate, asemenea schimburi nu erau cu adevărat dialoguri. Oarecum prețioase în mediul familiei și al șuetei, dezbaterile de idei nu puteau înflori nici în alte medii, fiindcă la presiunea cenzurii se adăuga o gravă disfuncție a comunicării academice sub comunism: noii intelectuali ridicați în stalinism și după aceea distingeau net între registrul familiar al limbii și jargonul profesional; venind adesea din familii modeste și lipsite de educație, ei interiorizau foarte anevoie (mai ales în noile condiții ale cvasimonopolului limbii de lemn, care debilitau și comunicarea publică a celor formați cum se cuvine înainte de război) universul discursiv al culturii înalte, pe care îl percepeau de multe ori ca pe ceva străin. Pînă și cei mai talentați oameni de cultură produși sub comunism au rămas, dacă nu au avut șansa provenienței din familii de „foști" (altminteri, o șansă plătită scump!) sau a frecventării unor mentori solidari cu sistemul cultural interbelic, relativ incapabili să mobilizeze cu adevărat resursele limbii naturale pentru a vorbi-gîndi cultura înaltă, în stilul perioadei interbelice. Am avut adesea prilejul să constat aceste fenomene sociolingvistice, și ele puțin discutate după 1990, dar esențiale. Nu mă pot extinde aici.

Această profundă criză discursivă a agravat o discrepanță tipică multor culturi non-occidentale: intelectualii, deși frecvent angajați politic și chiar intrați în organizații și instituții politice, preferă să vorbească abstract despre ideologia pe care o slujesc, disprețuind referințele „murdare", „triviale" la realitățile societății. Pînă și demagogii populiști vorbesc abstract!

În consecință, discuția publică despre problemele curente ale societății noastre s-a polarizat între jargonul tehnocratic al „analiștilor" și sporovăiala semidoctă a cîtorva staruri mediatice. Presiunea cotelor de audiență (obsesivă și în televiziunea publică), prost înțeleasă, a dus la un fapt interesant: după o inflație de *talk shows*, acestea s-au împuținat, au devenit absolut previzibile (ca invitați, ton, „idei", reacții viscerale, „teoretizare" moftologică) și au coborît la, iar uneori sub, nivelul discuțiilor dintr-un compartiment de accelerat.

Din aceste motive, a vorbi în public despre chestiuni de interes public este mai mult ca oricînd o datorie intelectuală. Cu toate că România nu are (încă?) o clasă mijlocie, dacă privim numai la venituri

și consum, există (încă?) o clasă mijlocie din punctul de vedere al educației și orizontului intelectual. Cine vorbește pentru acești oameni? De ce nu li se aud vocile?

Tema viitorului, pe de altă parte, a fost aproape total abandonată în România. Nici în lume nu se exagerează cu dezbaterile despre viitor: în 1970, imaginarul colectiv, în Est și în Vest, era saturat cu referințe la anul 2000; în 2000, numai specialiștii s-au gîndit la 2030. Fără îndoială, există mutații epocale ale imaginarului colectiv. Anul 2000, ca și anul 1000, beneficia de o aură milenaristă, numerologică, apocaliptică; pe de altă parte, părea o scadență inconturnabilă a viziunilor de progres tehnologic din jurul lui 1900. De la Clubul de la Roma la cenaclul de pictură al elevilor din comuna argeșeană Vulturești (mari specialiști în imaginarea unor cosmodroame în curtea CAP-ului din preajmă), anul 1970 părea și în România, pe fondul relaxării relative a regimului comunist autohton și a climatului internațional („moartea ideologiilor", „convergența sistemelor"), purtător de viitor. Desigur, ca și SF-ul din blocul sovietic de pînă la Frații Strugațki și Andrei Tarkovski, „viitorul de aur" al societății fără clase era dublat de un viitor tehnologic delirant și îndepărtat, fiindcă prezentul continuu al distopiei marxist-leniniste nu admitea un viitor apropiat.

După 1989, am renunțat la cincinale și la utopia comunistă. Simultan, am abandonat orice discuție serioasă despre viitor, apoi am renunțat la orice viziune, la orice speranță. Viziunile, cînd sînt ceva mai mult decît propagandă electorală, sînt (parcă printr-o întoarcere la literalism!) pur și simplu apocaliptice. *No future*, sloganul *punk* de acum douăzeci de ani, pare perfect potrivit României în acest început de mileniu. O inflație de concepte *post-*, ajunsă ceva mai tîrziu și la noi, ne ține suspendați între prezent și viitor, blocîndu-ne într-o referință vagă la trecutul de care încă nu am învățat să ne despărțim. Rămîn profețiile lui Silviu Brucan, revizuite recent pentru a condiționa intervalul fatidic de douăzeci de ani care ne desparte de un viitor vivabil (eu cred uneori că trebuie să socotim douăzeci de ani din fiecare nou moment al vorbirii), precum și tentativele puțin convingătoare ale cîtorva partide politice de a ne promite pentru mîine ceea ce nu ne-au putut da ieri și nu ne pot da azi.

Iată de ce e important să relansăm discuția despre viitor. Și, dacă s-ar putea, ar trebui să mergem ceva mai departe: să formulăm proiecte de viitor. Este ceea ce am început, Mihai Șora și cu mine, în conversația noastră – în care vrem să vă angajați și dumneavoastră.

*

Mulțumesc Editurii Humanitas pentru permisiunea de a reproduce în acest volum textul lui Mihai Șora, „Cuvînt după o jumătate de secol", apărut inițial ca adaos la traducerea românească a cărții de debut a filozofului, *Du Dialogue intérieur*. Mulțumesc Editurii Nemira pentru permisiunea de a reproduce aici textul meu, „Utopiile unui Mai Știutor. Note despre filozofia lui Mihai Șora", apărut inițial în volumul omagial *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora* și reluat în cartea mea *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*.

Mulțumesc Editurii Polirom pentru profesionalismul cu care a transcris înregistrarea convorbirii aflate la baza acestei cărți și a integrat corecturile interlocutorilor: a doua operație a fost extrem de dificilă, fiindcă Mihai Șora a intervenit mult în textul inițial, transformîndu-l într-un fel de manuscris miniat policrom, splendid ca operă grafică (organizată logic), dar foarte greu de reorganizat ca discurs linear; a existat chiar o fotocopie a primului set de pagini corectate, pe care filozoful a colorat-o cu aceeași minuție! Corecturile au circulat între București, München, Viena, Budapesta și Iași, în funcție de itinerariile autorilor, ceea ce a complicat desigur sarcina editurii. Directorul general al Editurii Polirom, Silviu Lupescu, a însoțit cu amicală eficiență întregul proiect, de la idee la produsul finit. În fine, soția mea, Mona Antohi, m-a ajutat la corectura finală și a făcut poza de pe coperta IV. Le mulțumesc.

Sorin Antohi

Budapesta, 15 septembrie 2001

Un repertoriu de obsesii

Antecedente dialogice, 15 • *atenția distributivă,* 16 • *are România un viitor?,* 16 • *un proiect coerent de societate,* 16-17 • *precedentul pașoptist,* 17-18 • *forme fără fond,* 18 • *anti-pașoptismul: 1848,* 19 • *exoproiecte,* 19-21 • *inteligheția și societatea,* 21-22 • *vina intelectualilor,* 23 • *absența stîngii interbelice,* 24-25 • *România Mare: minorități, stînga, dreapta,* 25-26 • *comunismul românesc,* 27 • *anul 1970,* 28 • *reformiști sub Ceaușescu,* 28-29 • *proiecte de viitor înainte de 1989?,* 30 • *morală și politică după 1990,* 31 • *extrateritorialitatea,* 32 • *GDS,* 32-34 • *proiecte de viitor, 1989-2000,* 35 • *descentralizarea,* 36-37 • *parveniții,* 38-40 • *românii în Occident,* 41-42 • *demagogia reformei,* 42-43 • *memoria,* 43 • *distrugerea vernaculară,* 44-45 • *proprietatea e furt,* 45-46 • *regulile vieții împreună,* 47 • *un viitor „animalic”,* 48 • *infantilizarea societății,* 48-49 • *reforma educației,* 49 • *manualele alternative,* 50 • *tot reforma educației,* 51-55 • *de unde trebuie să apară viitorul?,* 55-56 • *proiecte de restaurație,* 56-57 • *„restoluția”,* 57 • *„viitorul al doilea”,* 58 • *partidele istorice,* 58-59 • *candidați la Președinție,* 59-61 • *un „viitor anterior”: monarhia,* 62-64 • *restaurația lui 1970 și rezerva de cadre,* 65-66 • *sovietismul economic,* 67 • *cadrele tranziției,* 68-69 • *PNȚCD,* 69-71 • *reinvestirea încrederii după eșec,* 72 • *întreprinzătorul,* 73 • *baza socială a partidului,* 73-74

Sorin Antohi: Stimate domnule Mihai Șora, această conversație a început cu aproape 20 de ani în urmă și va mai dura, sper, multă vreme; nu facem nici un fel de incipit special. Să trecem însă rapid în revistă antecedentele noastre dialogice, pentru că în începuturi se găsesc și semințele chestiunilor pe care le vom aborda în continuare. Cînd ne-am cunoscut, am fost șocat să observ că erați la curent cu absolut toate lucrurile care se întîmplau pe modesta scenă literară românească și că, sufletește vorbind, vă simțeați evident mai aproape de generația '80, care era biologic generația mea. Această atenție, îndreptată permanent către toată lumea, m-a uluit de la început, pentru că se exersa uneori asupra unor aspecte și persoane – ca mine, de exemplu – care mi se păreau neînsemnate. Puterea de a surprinde cu o atenție „curioasă", căutătoare și primitoare întreaga lume care se desfășura în afara perimetrului dumneavoastră imediat m-a uimit de atunci și pînă astăzi. De exemplu, maniera absolut detaliată în care cunoașteți țara noastră – societatea românească, mediul politic, economia, instituțiile și așa mai departe. Această atenție,

distribuită fără a se pierde, era pentru mine (este și astăzi) imaginea cea mai clară a ceea ce trebuie să facă filozoful, gînditorul. Și aceasta se întîmpla într-o lume care promova (ca și acum) un cu totul alt tip de atenție filozofică, și anume aceea îndreptată către problemele punctuale și în oarecare măsură abstruse ale filozofării. Filozofi care se dezinteresau de lume, cam așa arătau modelele pe care filozofia românească de atunci (și de acum) le arăta lumii.

Prin urmare, cu atenția distributivă vom avea de a face de-a lungul discuției noastre. Iată deci tema centrală: capacitatea intelectualului de a vedea lucrurile care se desfășoară în jurul său, fără ca prin aceasta să coboare, așa cum credeau intelectualii ruși din generația lui Herzen, în lumea epifenomenală și să se derobeze oarecum de la sarcina lor principală, căutarea ultimului străfund al realității. Cred că este o temă continuă și, dacă vreți, chiar o datorie a oamenilor care gîndesc ceva mai bine și mai clar: să se uite în jurul lor, să înțeleagă ce se întîmplă și să vorbească despre ceea ce văd și înțeleg.

Dumneavoastră ați și teoretizat filozofic în mai multe rînduri atenția distributivă. Obiectul ei privilegiat este, pentru noi, lumea românească, așa cum arată ea în anul 2000 și cum ar putea să arate în anii și deceniile care vin. Uitîndu-ne la viitorul României, nu vom putea omite să ne uităm și la trecutul ei, pentru a vedea dacă acolo există rădăcinile unui viitor vivabil în această țară.

Prima mea întrebare este: *Cum vedeți în acest moment, la cumpănă de milenii, viitorul nostru?* Mai are România un viitor, sau sîntem blestemați să viețuim la nesfîrșit în această post-istorie a tranziției românești, în care lucrurile par să se repete la infinit, fără nici un fel de adaos de sens, fără nici un fel de adaos de substanță existențială? Cum arată viitorul nostru?

Mihai Șora: Dacă România are sau nu un viitor? Ține de noi să-l aibă! Ne îndoim, de la bun început, că l-ar avea? E limpede, atunci, că nu-l va avea vreodată. Timpul, oricum, nu va îngheța; el va curge și de acum încolo, așa încît – față de ceea ce ne e dat să trăim azi – un „viitor" (adică ceva în raport cu care noi cei de

azi vom constitui un „trecut") în orice caz va exista. Dar acela nu va fi viitorul, în sfîrșit deplin structurat, al unei națiuni încă de pe acum pe cale de structurare, ci viitorul de două parale al unei populații destructurate, care-și va fi pierdut pînă și etnonimul. Trebuie deci să pornim de la convingerea nestrămutată că România are un viitor. Această convingere s-o transformăm într-un proiect coerent de structurare pe toate planurile a societății din care facem parte, iar de proiectul acesta să ne ținem cu dinții. Pentru că, deși pentru moment nestructurată, mulțimea aceasta pe cale de a deveni o societate în sensul propriu al cuvîntului are, fără îndoială, un potențial de creativitate care trebuie pus în condiția de a se manifesta pe deplin. Iar pentru asta e nevoie de un sistem de reguli apte de a propulsa acest potențial spre deplina lui manifestare. Spus cu alte cuvinte: în locul unei pălălăi spontane de foc de paie, care s-ar consuma – ca de atîtea ori în trecut – fără să lase urme, e infinit preferabil să se organizeze, metodic, un tiraj de foc continuu, cu debit (fie și redus, dar) *regulat*, ale cărui efecte să fie însumabile, așa încît să te poți alege, la capătul operației, cu un rezultat palpabil, de la care să te poți avînta apoi (evident, tot după reguli apropriate) spre un palier superior, reluînd operația cu încăpățînare, pînă la atingerea țintei fixate din bun început. Cam acesta ar fi răspunsul global.

Dacă este să ne întoarcem în trecut, am putea găsi un precedent, exact în urmă cu un secol și jumătate: toată generația pașoptiștilor este una ce a dat un impuls extraordinar de mare unei țări înapoiate care, prin vicisitudinile istoriei, ajunsese să facă parte dintr-o arie culturală cu totul alta decît aria Europei moderne. Fără îndoială, nu era vorba despre un „exotism" total, care să meargă pînă la rădăcini; căci nu sîntem totuși papuași; sîntem și noi europeni, chiar de la rădăcină, în pofida faptului că vîna din care ne tragem e, în ultimă instanță, o vînă bizantină. (Și, în fond, de ce oare am uita că vîna bizantină a fost totuși primordială în raport cu acea tardivă renaștere occidentală, care s-a petrecut cu o bună jumătate de mileniu mai tîrziu, dar care a avut apoi un asemenea ritm de dezvoltare încît decalajele au început

să se petreacă – poate nu sub raportul strălucirii, fără îndoială nu, cel puțin nu pînă spre mijlocul mileniului al doilea – cu un ritm de dezvoltare, și cu o contribuție a inteligenței matematico-mecaniste de progres material, al căror efect final este această primă mondializare a globului pămîntesc, care se petrece sub ochii noștri, încă nepregătiți s-o vadă limpede.) Să ne întoarcem acum la pașoptiști. Timpul de care ei dispuneau era extraordinar de mic, dar voința lor reformatoare a fost limpede, în sensul că a fost și gîndită, nu numai simțită; ea s-a concretizat într-un proiect de viitor, care bătea departe. Ce era limpede în proiectul de viitor al pașoptiștilor a fost ținta. Ce nu a apucat să fie limpede a fost calculul serios al resurselor și deci elaborarea unei strategii coerente și realiste de realizare a ceea ce voiau să facă.

Sorin Antohi: Acest dezacord între program – foarte rațional, de altminteri – și calculul resurselor a dus la criza *formelor fără fond*, care devine patentă în anii 1870-1890, dar care, am senzația, încerca să se resoarbă, să se rezolve la cumpăna veacurilor XIX-XX.

Mihai Șora: Sigur, pentru că a fost, totuși, o anumită continuitate de-a lungul acestei a doua jumătăți de secol XIX și a primei treimi din secolul XX: pe de o parte, pentru formele ridicole pe care le-a luat cîteodată acest elan pașoptist, a existat o reacție de tip ironic, care l-a moderat; pe de altă parte, a existat, totuși, o echipă care a preluat elanul însuși. Altfel spus: nu trebuie să uităm că au existat atunci două orientări serioase, dintre care nici cea conservatoare nu a fost cu totul retrogradă; a fost o mișcare moderatoare, aș spune eu, a elanului lipsit de proporții exacte între scop și mijloace. De fapt, asta cred că s-a întîmplat întotdeauna în istoria românească a acestor 150 de ani din urmă: disproporția dintre țintă și resurse, ceea ce a avut mereu drept efect lipsa unui proiect suficient de coerent și de rațional pentru realizarea obiectivelor.

Sorin Antohi: M-aș întoarce puțin la sfîrșitul de secol XIX, la ultima sa treime, care este extraordinară în România. Cînd pletora de forme fără fond, patentă în ansamblul societății românești,

este evidentă și în discurs, printr-o semnificativă transformare a limbii: printr-un metabolism lingvistic uluitor de rapid, se trece de la limba vechiului regim la o limbă modernă, deja consolidată în anii 1880-1890. Dacă focalizăm pe Eminescu, avem în scrisul lui această tranziție neverosimilă, de la poezia de tip Bolintineanu pînă la poezia modernă, către sfîrșitul perioadei sale creative, atît de scurtă. Această transformare istorică are parte, foarte rapid, de un comentariu ironic și autoironic, care face ca, prin deriziune (articulată însă pe o ironie remarcabil de inteligentă și de bine racordată la imaginea „normalității" occidentale), toată lumea formelor fără fond să fie permanent cenzurată de o luciditate autoironică, manifestă, de pildă, în opera lui Caragiale. E fascinant cît de repede s-a făcut scurtcircuitul între lumea de *Ancien Régime* balcano-fanariotă și lumea central-europeano-occidentală, care pornise pe drumul său în mod decis, mai ales începînd cu anii 1880.

Mai avem o generație „pașoptistă" în 1948, care distruge totul, cu program. Un fel de „antipașoptism". Oare ciclul, la noi, este de un secol? Trebuie să așteptăm anul 2048 pentru a relansa un spirit pașoptist pozitiv, ca acela prim, de la 1848?

Mihai Șora: Aș face următoarea observație: generația de la 1948 nu și-a propus un endoproiect; ei – sau restului (din ea) care nu s-a retras în pasivitate ori n-a fost brutal scos din joc de noua orînduire – i s-a *impus* un exoproiect. Un exoproiect de deconstruire radicală, sistematică și neiertătoare a situației rezultate din îndeplinirea, fie și parțială, atît a endoproiectului „generației '27", cît și a strădaniilor înaintașilor. Lasă că, trecînd în revistă istoria românească, sigur vom ajunge și la „generația '27" și o să vedem cum de și-a convertit ea rolul cultural, pe care și-l asumase atunci cînd s-a constituit adică în deceniul trei, în anii '20, și cum a virat, într-un mod imprevizibil, pe niște apetențe politice pe care nu și le detectase ca fiindu-i proprii în momentul în care și-a fixat idealul. Deci, în deceniul trei, nici vorbă nu era despre altceva decît despre o sincronizare cu marea cultură a țărilor cu vechi tradiții, – și anume nu de o sincronizare prin imitație, ci de o

sincronizare prin eliberarea unui potențial creativ, care, pe urmă, a fost deturnat în altă direcție. Dar, mă rog, dacă vrem să mergem așa, pas cu pas, de-a lungul istoriei românești a ultimilor 150 de ani, cred că ar trebui să o lăsăm pe mai tîrziu. Întrebai dacă trebuie să începem de fiecare dată cu un proiect de ansamblu. Iată că încă o dată s-a făcut, la aproape o jumătate de secol după dezastrul istoric de la sfîrșitul anilor '40, o nouă ruptură, în care, din păcate, nu exista potențialul unui endoproiect și pînă la urmă tot pe un exoproiect a trebuit să ne aliniem, exact ca și în „patruzeci și optul" de acum 150 de ani, cu diferența că acel exoproiect (care era o realitate în Occident) răspundea întru totul unei reale aspirații a generației pașoptiste, care venea din propriile ei profunzimi, pe cînd decembrie '89 ne-a găsit – după tăvălugul care ne aplatizase în fel și chip – nu doar cu mîinile goale, ci și cu aspirațiile necristalizate într-o așteptare coerentă.

Sorin Antohi: Sigur că sîntem în fața unui exoproiect, din nou. Din fericire, exoproiectul din 1848 era asumat de o elită, mai exact de generația fiilor elitei conducătoare, care a făcut foarte rapid trecerea de la modelul occidental la versiunea sa autohtonă, mergînd pe propriul lor elan și beneficiind de toată această capilaritate naturală în structurile existente ale puterii.

Adică, dacă nu există o diferență mai mare decît aceea dintre aga Kogălniceanu și fiul său mai mare, Mihail Kogălniceanu, sub raportul mentalităților și lumilor din care fiecare provine, raportul direct între tată și fiu a fost mediat de interesul tatălui pentru Occident (pe care îl vedem deja în forme memorabile în generația lui Dinicu Golescu) și, pe de altă parte, de fervoarea extraordinară a fiului care, învățînd la fața locului, din interior, modul de funcționare al instituțiilor occidentale, a venit și le-a relansat, le-a răsădit aici. A fost, într-un fel, proiectul a două generații: generația 1848 care, cum am spune astăzi, a revenit în țară cu *know how*, dar și generația anterioară care, cel puțin sub raportul disponibilității și curiozității, era încă din anii 1820 îndreptată cu fața către Occident, dezmeticindu-se după secolul fanariot.

Or, dacă ne uităm la anul 1990 și cei care i-au urmat, rămîne evident faptul că fostul exoproiect nu murise încă, trăia în proiectul de viitor al celor care pînă la urmă au pus mîna pe putere; exoproiectul sovietic a subzistat astfel în formele sale tardive și autodistructive (ca gorbaciovismul), precum și în cele intermediare, la fel de suicidare (ca „socialismul cu față umană"). Acest exoproiect încerca să se salveze; a încercat să se reformeze în Uniunea Sovietică, a fost preluat ca proiect propriu de către noua elită politică. Între clasa politică imediat post-comunistă, care lupta să salveze fostul exoproiect și să facă în așa fel încît el să fie în sfîrșit asumat de societate (bineînțeles, trecut prin ajustări, schimbări și alte forme de chirurgie plastică, pentru a-l face mai plăcut marelui public), și foarte izolații români care, în 1990, puteau să își imagineze un proiect de viitor legat de ceea ce cu adevărat înseamnă Occidentul, a existat de la bun început o ruptură. Noi sîntem, așadar, și după 11 ani de la „revoluție", sfîșiați între tentația emulării cu un model exogen, benefic, care este Occidentul, așa cum arată el realmente (și o multitudine de alte modele de Occident, cum ar fi modelul regresiv al unui Occident cultural, înalt cultural, pe care o parte a elitei cultural-literare încă îl prețuiește), precum și toate celelalte aproximări ale fostului model exogen sovietic, în versiunile sale mafiotizate de astăzi.

Mihai Șora: Aici ar trebui cumva de revenit asupra unei situații, în ansamblul lagărului-satelit al fostei Uniuni Sovietice: situația aparte a României, aș spune din punctul de vedere al stratului intelectual, al „inteligheției" (în mare parte înrădăcinată, prin ascendență, în mediul rural). Să nu uităm că în toate celelalte țări au existat, în interiorul sistemului rigid, sovietic etc., un fel de curent, să-i spunem „reformator", aparținînd unei inteligheții politice, care avea, fără îndoială, ramificații și în pătura intelectuală extra-partid, beneficiind așadar și de un fel de susținere publică difuză a acestei tendințe reformatoare. Și cred că aceasta se explică prin faptul că în toate celelalte țări existaseră, încă de la sfîrșitul primului război mondial, ba chiar de la sfîrșitul secolului

precedent, puternice mișcări de stînga, concomitent cu mișcările de dreapta, mai recente, care și ele puteau să existe.

În România nu a existat așa ceva ; nu vorbesc neapărat despre Partidul Comunist, el știm că a fost o formațiune politică iluzorie, iar ca mișcare, ca *trend* în societate, absolut inexistent. Deci, într-un fel, trebuie să revenim la „generația '27", la rolul ei și la inexistența, în momentul în care ea s-a manifestat, a unei cogenerații de o *altă* manifestare. Nu au existat deci două voci, a existat o singură voce, care s-a prăbușit o dată cu lichidarea totală a fascismului și cu deferlarea peste această parte a Europei a armatei roșii, mai ales cu acel „codicil" agravant al lui „90% sovieticilor, 10% anglo-saxonilor", care a făcut să nu existe nici o posibilitate măcar de încropire a unor tendințe de reformare.

Cît despre maghiari, ei au avut – după înăbușirea în sînge a răscoalei lor din '56 – înțelepciunea (ca să zicem așa) de a se alinia pe politica externă sovietică și de a cere, în contraparte, un fel de libertate de mișcare în ce privește aranjamentele lor locale (pe care au și obținut-o). Drept care a și început să existe – după '56, imediat, în Ungaria – o pătură socială de mijloc cu o anumită consistență, cu drept de inițiativă, de concurență. Dacă această pătură de mijloc s-a putut (re)structura atît de repede, asta se datorează fără îndoială și faptului că cei zece-unsprezece ani scurși de la începutul sovietizării Ungariei n-au apucat încă – deși spălarea creierelor se desfășura din plin – să șteargă din memoria colectivă amintirea vechii orînduiri, nici să smulgă cu totul din obișnuințe reflexele legate de această amintire. (Și, bineînțeles, să nu uităm nici efervescența intelectuală indusă în corpul social de activitatea febrilă a „Cercului Petöfi"!) În Cehoslovacia, de asemenea, „la modul așteptării", societatea era pregătită pentru schimbare, în primul rînd ca reacție la ocuparea țării de către tancurile sovietice venite să reprime „primăvara de la Praga", dar și pentru că intelectualii au continuat să reziste tuturor încercărilor de a-i reduce la tăcere. Și dincolo, în Polonia, sînt cîțiva factori în plus față de România, printre care existența Bisericii Catolice, rolul extraordinar al lui Wojtyła, apoi conștiința populară propriu-zisă, de tip sindical, a muncitorimii poloneze, structurată și devenită

operantă prin *Solidarność*, precum și faptul că intelectualitatea poloneză, sesizînd cvasi-instantaneu situația, a luat decizia de a se solidariza cu mișcarea pornită din Gdansk, ajungînd finalmente să-i limpezească obiectivele și să participe în mod eficient la elaborarea strategiei.

La noi, în schimb, și revin la un lucru care l-am mai spus și n-a avut nici un fel de ecou, marea vină a situației din '90 o poartă pe umeri intelectualitatea română. De ce? Pentru că atunci, în deceniul al optulea, cînd toate lucrurile acestea se întîmplau sau se și întîmplaseră în jur și cînd situația României era de așa natură că Ceaușescu, întorcînd spatele Uniunii Sovietice și întorcîndu-se cu fața spre Statele Unite, de la care avea *neapărată nevoie* să primească ajutor, *implicit oferea spațiul public spre monitorizare Statelor Unite* – ei bine, atunci intelectualii români, în loc să aleagă acțiunea în spațiul public, unde ar fi fost în relativă siguranță, cu riscuri minore (mici arestări, sîcîieli, eliberări din funcție etc., dar în nici un caz cu tăierea capului, ca sub Gheorghiu-Dej), au preferat exact spațiul *monitorizat de Ceaușescu*, adică cei patru pereți ai propriei locuințe sau micile „ghetouri" de libertate, gen restaurantul Uniunii Scriitorilor, unde puteai să spui orice, cu condiția ca, o dată ieșit în stradă, să-ți ții gura închisă. Aceasta înseamnă o lipsă de consistență, pentru că a nu avea proiect de viitor înseamnă a nu fi consistent. Iată lipsa de consistență a intelectualului ca intelectual. Eu nu spun: a intelectualului ca absorbant de cunoștințe înalte, deci *soi-disant* de cultură.

Sorin Antohi: Dacă ne întoarcem la perioada interbelică – pentru că, pînă la urmă, tot trebuie să ne întoarcem acolo –, există explicațiile de natură economică, socio-politică, culturală ale absenței unei stîngi intelectuale în România. Cunoaștem dificultatea ca, într-un stat „eminamente agrar", cu o populație vast analfabetă, țărănească, să se poată naște o gîndire de stînga și, mai ales, o acțiune de stînga în sensul occidental...

Mihai Șora: Și în împrejurările geopolitice, cu o memorie istorică destul de dezastruoasă pe linia aceasta a relațiilor noastre cu marele vecin din Răsărit.

Sorin Antohi: Da, statutul nostru ingrat, de țară din cordonul sanitar, compromitea de la bun început ideile de stînga. S-a văzut că, atunci, oameni ca Dobrogeanu-Gherea sau alții au adus și au încercat să aclimatizeze idei de stînga, populisme de stînga, să se articuleze într-un fel cu ceea ce era „natural" pe solul românesc. „Natural" era stîngismul țărănist, care ar fi avut un potențial extraordinar, dar care, din păcate, nu ducea la acea stîngă care să aibă o componentă intelectuală modernă, aceea care poate să concureze proiectul modernizării sovietice pe propriul teren – cum a fost în cazul societăților mult mai urbanizate și industrializate din Europa Centrală. Aceasta este o adevărată determinare istorică; lucrurile sînt destul de clare și au fost bine studiate.

Aș veni și cu o altă ipoteză. Sub raportul dialogului cultural sau al simplei curiozități culturale, românii nu au avut de a face aproape deloc cu cultura rusă a secolului al XIX-lea. Se dezinteresau de ea, o parcurgeau prin intermediari germani sau francezi, cu rezultate relativ modeste. Poate ceva s-a schimbat, după alipirea Basarabiei, în sensul că am absorbit în sistemul nostru cultural foarte mulți oameni care fuseseră educați în Rusia, știau bine cultura rusă și ar fi putut funcționa ca mediatori între aceste două culturi. Dar era, din păcate, un moment catastrofal, geo-politic și ideologic; ei nu puteau fi credibili ca mesageri ai unei culturi înalte ruse devastate de bolșevism la ea acasă. Cred că la noi chestiunea se complică prin acest dat structural al intelighenției românești (care o face să semene foarte mult cu intelighenția rusă a anilor 1830-1860): este un strat foarte precar, nesigur plasat între stat și societate, tentat să se lase confiscat mai curînd de stat decît de societate, în același timp avînd și „defectul genetic" al apropierii prea mari de masa populației, chiar de straturile ei cele mai de jos (din care, uneori, emană).

Prin urmare, a existat întotdeauna o tensiune și chiar o reacție de respingere reciprocă între societate și intelighenție, foarte asemănătoare, insist, cu cazul rusesc, așa cum a fost el studiat de istoricii occidentali, între care și Alain Besançon. Deci, intelighenția românească, după primul război mondial, avea încă o

dorință fierbinte de a se distanța de societate, de teamă de a nu fi confundată cu plebea – eterna obsesie a bătăii cu pumnul în piept „știi cine sînt eu?", amplificată după primul război mondial tocmai prin accesul mai larg la învățătură, cînd universitățile românești încep să se angajeze într-un fel de supraproducție de inteligență. Angajînd vîrfurile mai istețe ale masei țărănești, procesul devine absolut dramatic, fiindcă acești oameni cu origini foarte modeste, în loc să aleagă tocmai o apropiere, o anulare a distanțelor sociale, printr-un dialog în care unul învață pe celălalt ceea ce este de făcut, au continuat să se distanțeze pînă la a divorța complet de societate; un divorț în care s-au sprijinit pe fantasma prestigioasă a înaltei culturi. Or, această inteligență rivală, care simțea în ceafă răsuflarea verișorilor rămași în plug, cu care avea oroare să fie confundată de către inteligența urbană, disprețuitoare (cu o existență burgheză, cu un snobism și un dandysm deja stabilizate), nu a reușit să mai stabilească un dialog cu societatea decît în momentul în care a reinventat populismul radical de dreapta și a intrat pe direcția autohtonistă, încercînd să își rezolve criza de inadecvare.

Aceasta face ca toată perioada interbelică să fie lipsită de o gîndire de stînga, chiar legată de cea mai numeroasă dintre clasele noastre populare, țăranii. Așa ne-am trezit în anul 1948 și după aceea cu o carență tragică: aveam o lume intelectuală complet compromisă de colaborarea pe scară largă cu extrema dreaptă și aproape nimeni care să poată fi salvat, într-un fel sau altul, ori păstrat, tolerat. Cu o ruptură atît de radicală, părea aproape natural – și din perspectiva logicii istoriei comuniste, inevitabil – ca absolut toată inteligența să intre brusc la pușcărie și, în locul rămas viran, să se nască inteligența comunistă.

Mihai Șora: Aș mai adăuga un element diferențiator aici, pentru situația României, care derivă de fapt din tratatele din 1918. Să ne referim la Trianon, de pildă. După Trianon, Ungaria s-a trezit fără voia ei ca un stat mononațional, cvasi-pur, cu o mulțime de conaționali rămași în grupuri compacte în Slovacia, în România, în Iugoslavia; pe cînd România Mare, de abia formată (și încă

nestructurată ca atare), beneficia, ca să spunem așa, de minorități etnice foarte consistente: 800.000 de germani, 1.500.000 de maghiari, aproape 800.000 de evrei stabiliți îndeobște în orașe, fără să mai socotim partea de ruteni etc., care erau în bună parte bilingvi și poate nici nu erau sesizați ca alogeni, pentru că acest sufix în *-iuc*, de ucraineni, de ruteni, este al foarte multora dintre românii get-beget – sau dintre rutenii care se asimilaseră și deci erau cu atît mai virulenți (unii figurînd și printre adepții Gărzii de Fier). Ce vreau să spun cu asta? Vreau să spun că, într-un moment de avînt fără precedent spre studii superioare, nu doar al tineretului citadin, cu o compoziție etnică amestecată, ci și al celui rural (doritor și el să profite, în împrejurări în sfîrșit prielnice, de posibilitatea ce i se oferea pentru a se propulsa spre o condiție socială mai bună decît aceea de muncitor cu sapa într-o agricultură neperformantă) – ei bine, în împrejurările acelui aflux sporit spre universități al unui tineret eterogen lipsit de o conviețuire prealabilă de natură a facilita comunicarea efectivă (deci înțelegerea) de la un grup socio-cultural la altul, exista – colac peste pupăză! – și o disproporție flagrantă între școlarizarea superioară, pe de o parte, și debușeuri, pe de alta. În lipsa unui proiect de absorbție a absolvenților celor cinci universități existente atunci în țară, și mai ales a tinerilor medici ieșiți din amfiteatrele facultăților de medicină din București, Iași și Cluj, prima dintre componentele ideologice ale *extremei drepte*, (formulată) în congresele studențești, a fost aceea de *numerus clausus*, iar *in extremis* chiar de *numerus nullus*, în unele discipline cu debușeu mai bănos (medicină, avocatură). Deci la viitorii avocați și medici găsim cea mai mare agitație, de tip economic, de anxietate economică a viitorilor profesioniști, care nu-și vedeau un viitor asigurat.

În jurul acestei componente ca să spunem așa „pragmatice" a ceea ce avea să însemne mai tîrziu ideologia extremei drepte românești – xenofobă în general (și cu precădere antisemită din bun început) –, s-a cristalizat destul de repede și restul ideologiei care, socotind acum bine lucrurile, își propunea să bareze procesul de modernizare a României, visat în urmă cu un secol de generația

pașoptistă și pus în mișcare de urmașii acesteia. Ideologiei de extremă dreaptă, funciarmente și brutal antimodernistă, i-a căzut pradă, după cum se știe, pe la mijlocul anilor '30 – pentru destul de scurtă vreme e drept, dar într-un mod hotărîtor – o bună parte a „generației '27", care n-a găsit în fața ei, pe foarte șubreda baricadă opusă, o garnitură intelectuală de același calibru și la fel de consistentă numeric. Lipsa unei mișcări de stînga cu o puternică articulare intelectuală avea să favorizeze instalarea ulterioară, în România, a unui comunism trogloditic, care nu numai că n-a fost, dar nici nu putea fi contracarat – din interiorul partidului – de un curent cît de cît „reformator", însă care a lăsat și societatea întreagă pradă destructurării, atomizării și infantilizării, în lipsa unei intelectualități socialmente angajate care să-i mențină, în limita posibilului, coeziunea.

Sorin Antohi: Știm foarte bine: în România nu a existat un Cerc Petöfi, nu am avut un Leszek Kołakowski, un Georg Lukács etc. Asta înseamnă că, pînă la jumătatea anilor '60, în România nu s-a putut vorbi despre o gîndire heterogenă sau heterodoxă. În orice caz, nu în sînul partidului, unde existau (foarte puțini) oameni (de genul Gogu Rădulescu) care aveau legătură directă cu lumea burgheză a perioadei interbelice, dar fuseseră traumatizați de aceasta din diferite motive și nu aveau nici un fel de dorință de a schimba ceva. Dar apare și în România, în jurul anului 1970, o oarecare dorință de reformă, care atinge chiar vîrfurile Partidului Comunist Român; în orice caz, atinge pătura tehnocratică, educată de comuniști. Într-un mod foarte interesant, în anul 1970, comunismul în ansamblul său începe să creadă propria sa minciună: teoria convergenței sistemelor. În momentul nașterii lumii bipolare prin Războiul Rece, era absolut net: unii vor una, alții vor alta. Totuși, doctrina convergenței sistemelor, lansată sistematic de sovietici, a ajuns să convingă pe foarte mulți occidentali (între care și oameni inteligenți: Alexandre Kojève, care nu poate fi bănuit de prostie, credea în mod sincer că Statele Unite și China populară au practic aceeași țintă). În jurul anului 1970, dacă ne uităm la Clubul de la Roma și la toate discuțiile despre limitele

creșterii etc., îl zărim chiar și pe tînărul Ion Iliescu. Pentru ce această idee de schimbare nu s-a conservat în interiorul aparatului de partid sau, mai exact, de ce s-a conservat numai în formele sale cele mai marginale, cum ar fi Ion Iliescu, director la Editura Tehnică? De ce nu a subzistat acest proiect de viitor într-o pătură mai mare din societatea românească? În decembrie 1989, Iliescu era, sub raportul ideologiei schimbării, sub raportul proiectului de viitor, în 1968-1970! Și el, de fapt, acolo a rămas pentru totdeauna.

Mihai Șora: El ar fi fost conducătorul ideal al României în acel moment; adică în 1970.

Sorin Antohi: Problema este însă pentru ce nu a existat mai multă lume care să creadă în schimbare, fie și în această formă relativ brută, introducerea rapidă a progresului tehnic? Cred că, dacă exista mai multă lume în România care să înțeleagă și să spere schimbarea, măcar la nivelul anului 1970, ceva se putea articula pe această speranță.

Mihai Șora: Părerea mea este că mai existau în interiorul partidului și alte cîteva rezerve intelectuale la politica ceaușistă (ca Mircea Malița, de pildă), însă nu știu exact ce s-a putut produce într-un organism, totuși, de 14 persoane, cum era „Biroul Politic", ca să poată fi pus „cu botul pe labe" de două persoane: Nicolae și Elena Ceaușescu. Am pronunțat numele ministrului Învățămîntului din acei ani: Mircea Malița (la cabinetul căruia l-am văzut venind pe Ion Iliescu în repetate rînduri, prin '70-'71), întrucît ceea ce a pus capăt, brutal, carierei lui politice (care, altfel, l-ar fi putut propulsa spre Comitetul Executiv) a fost tocmai proiectul lui, nealiniat pe rudimentara doctrină oficială, de modernizare radicală a școlii românești – ceea ce a avut drept efect trecerea lui pe linie moartă. Și aș mai putea adăuga numele lui Niculescu-Mizil, care l-a înlocuit pe Malița la Ministerul Învățămîntului, coborînd și el scara ierarhică de la rangul de vicepreședinte al Consiliului de Miniștri. El avea foarte mare reticență față de ideile lui Ceaușescu. De multe ori, venind de la Comitetul Executiv, convoca Biroul ministerului (făceam și eu, ca șef al unui compartiment, parte –

pasivă – din acest conclav al conducerii ministerului) și spunea: „Tovarășul Ceaușescu are o idee de o importanță extremă pentru învățămîntul românesc (era un proiect dezastruos), părerea mea este că cel mai nimerit ar fi să facem experimentul pe o unitate școlară, timp de un an, și pe urmă tragem concluziile în vederea unei eventuale generalizări". Altfel spus, niciodată nu dădea drumul, pur și simplu, vreunei inițiative de-a lui Ceaușescu. Dar era un tip extrem de prudent, pentru că, într-un anume fel, se simțea amenințat, nu numai el personal, dar însăși familia lui, din cauza unor complicații sentimentale, ivite la nivelul generației următoare.

Este posibil așadar să fi existat un anumit *trend* difuz, necristalizat ideologic și care nici nu putea să se structureze pînă la capăt, pentru bunul motiv că eventualii lui purtători, pur și simplu, nu se puteau întîlni. Într-adevăr, cred că în nici un sistem comunist din lume nu s-a întîmplat ceea ce s-a întîmplat în România, sistemul de punere sub observație maximal fiind, în *acea* perioadă, rezervat stratului celui mai de sus al conducerii comuniste. Orice ieșire din masă a unui „suspus" – evident: cu planton la poartă! – era știută unde trebuia, de asemenea era cunoscută „cui de drept" și perioada cît a ieșit (a ieșit cu un coșuleț, a cumpărat morcovi, s-a întors, a ieșit la ora opt și un sfert, a venit la el cutare etc.). Telefoanele lor erau de asemenea puse sub control. Deci nici unul dintre aceștia nu se putea întîlni cu nimeni *în mod regulat*. De pildă, Ionescu să meargă la Popescu în fiecare luni și miercuri, la ora cinci? Păi, asta i-ar fi distrus, sub raportul carierei politice, și pe Ionescu, și pe Popescu; nu puteau să se întîlnească, să-și dea telefoane, nu puteau să facă absolut nimic. Asta, pentru ce se putea întîmpla în interiorul conducerii partidului. Așa ceva nu cred să fi existat nici în Polonia, nici în Ungaria, nici în Cehoslovacia.

Sorin Antohi: Această atomizare a vîrfului conducerii.

Mihai Șora: Da, această acumulare a puterii în mîna unui cuplu. Sigur, nu e o interpretare de tip macroistoric, e o încercare de explicare minimalistă. Poate ar trebui să revenim puțin asupra următorului lucru: poporul român – la stadiul la care se află – nu

poate să fie cucerit decît de o privire, un zîmbet etc., și niciodată de ceva abstract, care se numește program, direcție sau obiectiv. Este nevoie deci de o persoană în carne și oase.

Sorin Antohi: Să facem în continuare arheologia proiectelor de viitor la momentul 1989. Mai erau și altele?

Mihai Șora: Nu. Aici, în România, nu.

Sorin Antohi: Să speculăm, așadar! Dacă ar fi fost să fie, cine le-ar fi făcut?

Mihai Șora: Singura care ar fi fost capabilă să elaboreze proiecte de viitor, *dar asumîndu-și cu 10-12 ani înainte riscul*, ar fi fost inteligheția română. Aceasta ar fi trebuit să aibă – atunci, pe la sfîrșitul anilor '70 – două tipuri de proiecte, dintre care unul în „amonte", care să-l fundamenteze pe cel din „aval". Adică, un proiect spre populația destructurată, ca să o restructureze – aceasta era chiar garanția, chiar fundamentul pe care al doilea proiect putea, *le moment venu*, să se întemeieze: un proiect de viitor pentru societatea structurată, exprimîndu-se într-o instituție statală concepută în spiritul principiului subsidiarității.

Sorin Antohi: De ce credeți dumneavoastră că în România intelectualii nu au putut gîndi macropolitic? Au gîndit *micropolitic*: la nivelul Uniunii Scriitorilor, al altor uniuni de creație, al luptelor din catedrele universităților. Din ce cauză nu s-a dezvoltat o cultură macropolitică? Avem o explicație doar în originile socio-profesionale și în standardele economice ale acestei pături intelectuale, decimată (pierzînd astfel ceea ce avea ea mai bun) de stalinism? De ce nu se regenerează în anii '60, '70, '80 – o perioadă destul de lungă – o gîndire macropolitică? Sînt unele excepții, vorbiți dumneavoastră în cartea care a circulat ca samizdat, *Eu & tu & el & ea, sau dialogul generalizat*, despre un proiect de viitor, vorbește apoi Constantin Dumitrescu printr-o critică feroce a distopiei comuniste, însă numai în străinătate (românii nu prea știu, decît dacă ascultă *Europa Liberă*); mai vorbesc Dan Petrescu și Liviu Cangeopol, la Iași, făcînd un fel de critică reactivă a societății în

care trăiam, fără un proiect foarte limpede de viitor – evident, prin antifrază sau implicit, putem totuși înțelege ce este viitorul, cum îl văd ei. Pentru ce nu difuzează în ansamblul lumii noastre culturale asemenea preocupări? Iată o întrebare foarte importantă, crucială pentru ce s-a întîmplat după 1990, cînd s-a constatat lipsa aproape absolută de lecturi în domeniul politicii curente, politologiei, filozofiei politice, sociologiei; o lipsă gravă sub comunism, dar în noua democrație cu totul dramatică, în condițiile în care oamenii se pot exprima liber.

Mihai Șora: Am să dau chiar următorul exemplu: constatînd defecțiunea lor totală, cu 15 ani în urmă, cînd nu fuseseră capabili să se adune ca să gîndească împreună un minimal proiect de viitor pentru România, la începutul anilor '90 se constituia Alianța Civică, la inițiativa, evident, a intelectualilor. Ei bine, care a fost propoziția ei de bază? „Macropolitica este o murdărie de care nu vrem să ne atingem!" Culmea, deși își fixează un program de acțiune în „amonte", vizînd structurarea societății, întregul interes al ei este totuși absorbit în „aval" de combinațiile politice; condamnînd politica drept imorală, dar intrînd în politică sub chipul unei instanțe morale; pentru că, vezi bine, „noi nu vrem să beneficiem de avantajele (evident «murdare») ale politicii militante, ci doar să-i supervizăm, oarecum «din afară», rectitudinea și competența". Dar oare ce înseamnă a fi instanța morală a politicii? Eu, de pildă, considerîndu-mă pur, îmi arog dreptul de a cîntări candidaturile. Păi, a cîntări candidaturile nu înseamnă oare a sustrage clientela politică de la partide spre instanța care le dă *Ausweiß*-ul? Toți cei „buni", adică, devin automat clientela Alianței. Nu spun că lucrul acesta a fost gîndit. El s-a făcut la modul spontan. Dar, dacă stai să-l gîndești și să-l dezghioci, cazi peste această monstruozitate. Cam acesta a fost halul de nepregătire al inteligheției românești din 1990.

Sorin Antohi: Da. Mie, toate astea îmi aduc în minte extrateritorialitatea, veche obsesie a Bisericii Catolice (în special), mai tîrziu a intelectualului laic, prezentă și la noi: ideea că eu nu

aparțin lumii acesteia, dar am un drept de control, *un droit de regard*, am dreptul să o analizez. Biserica Catolică a încercat să rezolve dilemele cezaro-papismului, plasîndu-se într-un fel de semitranscendență pentru ansamblul societății și ordinii politice, pentru ca, în totală impunitate, să intervină de acolo, în numele mandatului său suprem, mîntuirea – „pentru că mă interesează mîntuirea ta, am dreptul de a mă amesteca în ceea ce faci tu înainte de pragul mîntuirii". Această strategie a fost folosită într-un mod ambiguu cam de toate păturile sociale cu ambiții politice, care au încercat adesea, direct sau prin „reprezentanți" (aleși sau autoproclamați), să-și asume, laicizînd-o, „puterea pastorală" (Foucault). E foarte tentant, nu? Pe de o parte, te autoexcluzi din ordinea mundană, sublunară, oferindu-ți astfel impunitatea, te autoprotejezi și, bineînțeles, rămîi activ în lumea aceasta, avînd, efectiv putere.

Într-o versiune involuntar parodică, și doctrina „autonomiei esteticului", o autoprotecție inițial anistorică, „animalică" – „Lăsați labele de pe cultură, noi știm mai bine, nu voi, activiștilor!" –, s-a transformat treptat – *după* 1989, cînd nu mai era riscant! – în temelie pentru ideologia extrateritorialității: „Dar, pentru că, de fapt, (est)eticul este valoarea supremă, noi trebuie să ne băgăm peste tot". După 1989 însă, nu mai era nevoie de sofistica extrateritorialității! Intelectualii, dimpotrivă, trebuiau să-i înțeleagă limitele și capcanele. Urgența lor nu mai trebuia să fie autoexilarea, uneori plăcută și privilegiată, în această enclavă extrateritorială, în acest spațiu alternativ. Problema inteligheției era să irumpă în topologia politicului (sau macropoliticului), să disloce de la vîrful piramidei o elită impostoare. Intelectualii aveau o armă extraordinară, *discursul*, pe care îl puteau gîndi și mînui mai bine decît ceilalți. Bineînțeles, nu aveau o bază socială reală, pentru că nu și-o pregătiseră înainte de 1989 absolut deloc. Și, pe de altă parte, trebuiau să concureze redutabilul anti-discurs comunist (remanent), limba de lemn.

După 1990, fiind în sînul unui emblematic și efervescent grup de intelectuali, Grupul pentru Dialog Social, am putut observa

direct cum filozofia extrateritorialității încremenește, nu se mai schimbă o dată cu mișcările istoriei și nu duce spre ceea ce credeam eu că va fi un grup care să urmeze singura paradigmă românească luminoasă a transformării autorității în putere sau a puterii simbolice în putere politică: Junimea. Eu am crezut sincer, în 1989-'90, că Grupul pentru Dialog Social (mă rog, de cînd s-a înființat, în ultima zi din 1989 – am fost amîndoi printre fondatori) merge în acea direcție, spre o nouă Junime, care să fie factorul catalizator al unei discuții publice a politicului și al unei resurecții, sau măcar germinații, a spiritului civic și politic într-un mediu cît mai extins. Am văzut însă că se transformă pînă la urmă într-un mic club închis, din ce în ce mai marginal, preferînd să-și delege spre grupări și instituții specializate (unele cu viață lungă și efecte macropolitice) vocația și, poate, misiunea.

Mihai Șora: Pentru că ceea ce le lipsea era tocmai discursul; nu aveau discurs politic. Un singur om avea acest discurs în GDS-ul inițial, el se numea Mircea Dinescu. Altfel, ce îi lipsea GDS-ului era caracuda. Dacă GDS-ul ar fi fost căptușit de o largă caracudă, ar fi existat și o interfață către publicul larg a acestui discurs elevat. Discursul GDS, în felul în care este formulat, este într-adevăr intransmisibil; deși, în ultimă instanță, convergent spre o filozofie minimală comună întregului grup – aceea a „societății deschise" –, discursul acesta, considerat ca un ansamblu elastic coerent, nu e decît o rezultantă, finalmente convergentă, a unei continue confruntări libere de opinii personale; ca atare, el nu poate secreta o ideologie, care ar fi deja un precipitat mai grosolan al acestor opinii și, în orice caz, nu există interfața caracudei, care să poată transmite mesajul. Deci capacitatea lui unică de a modela se adresează unui mini-public românesc, de ordinul a circa 50.000 de creiere, format prin lectura și răspîndirea unui organ de presă, revista *22*. În măsura în care acești 50.000 ar constitui o interfață activă, am putea vorbi despre existența unui anumit discurs; însă nu putem vorbi aici decît potențial despre o interfață, pentru că aceștia sînt niște receptori tăcuți, îngroziți de nevolnicia ce-i înconjoară și necreatori de proiecte. Ei nu pot, firește, să

elaboreze proiecte de ansamblu, dar ar putea să amănunțească, să detalieze local aceste proiecte, în măsura în care ele ar exista.

Sorin Antohi: Eu regret amar momentul în care, chiar în anul 1990, Grupul pentru Dialog Social a trimis insistent semnalul că va rămîne un club închis, deși – am văzut-o cu ochii mei – veneau spre noi reprezentanții unor grupuri care se constituiau spontan în toată țara: ingineri, medici, avocați, profesori care ar fi vrut să se angajeze civic-politic. A existat o dorință enormă la nivelul acestor proto-asociații de a intra într-un fel de dialog cu centrul.

Atunci, prestigiul simbolic al Grupului era considerabil. Îl putem măsura retrospectiv recitind presa antidemocratică a vremii, plină de atacuri furibunde și nu rareori vulgare la adresa „ghedesiștilor". Orice se putea întîmpla, admiratorii Grupului aflați mai în centrul vieții active puteau merge mai departe. În momentul în care imaginea GDS a devenit aceea de grup închis și extrateritorial, ceva s-a întîmplat și cu publicul, cu acea interfață. Culmea: știm, am știut cu toții și atunci, că se putea, fiindcă din GDS au pornit mișcări sindicale, partide politice, televiziuni independente, edituri private, ONG-uri de tot felul.

Mihai Șora: Da, cred că ai perfectă dreptate. Uite, pentru mine, una dintre cele mai importante pagini ale *22*-ului este pagina a doua. Pagina asta, de cînd o tot citesc, mi-a revelat vreo cîteva sute de semnături, aflîndu-se, toate, la nivelul publicației; ca analiză politică, ca proiect minimal și local. Deci există această posibilitate. Dacă cititorii revistei *22* care colaborează la pagina a doua ar vrea, în diverse locuri din țară (pentru că scrisorile vin de peste tot, și din provincie, și din orășele) ei ar putea să facă 20-30 de „pui" ai lui *22* în România, aproximativ de aceeași calitate, sub titlul de gazetă locală. Nu există însă acest proiect la *22*! Nu există proiectul de implantare efectivă în corpul social.

Sorin Antohi: În 2000, ne uităm în urmă zece ani. Ne-am uitat în urmă 150 de ani și am văzut o parte din proiectele de viitor, acolo unde ele au existat. Să ne concentrăm acum asupra ultimului

deceniu și să ne întrebăm din nou: ce proiecte de viitor s-au născut în România din 1989 pînă în 2000?

Mihai Șora: În '89, mai exact în ianuarie '90, ar fi trebuit să fi existat un proiect global de intrare în modernitate, care evident că nu se putea pierde în extraordinar de multe detalii. Dar ce moștenisem? O macropiramidă cu puterea concentrată la vîrf, atît de la vîrf încît era adunată în mîna a două persoane. (Am văzut cum funcționa Biroul Politic sau Comitetul Executiv: nu funcționa.) Comitetul Executiv era un simplu organ al voinței celor doi, atît de mare era concentrarea. Acum, dacă judecăm limpede: oare cum putea circula o informație pe verticală în această macropiramidă, cînd interesul bazei era de a minți „în sus", iar interesul vîrfului era de a minți „în jos"? Deci, plecînd de la acest viciu intenționat, deja informația nu putea să circule corect. Era un zgomot atît de mare pe canale, încît nu ajungea nimic nici de sus în jos, nici invers. Pe de altă parte, pe orizontală, cum oare ar fi putut să comunice între ei 22 milioane de emițători de informații? Era absolut imposibil. Prima datorie așadar era următoarea: pentru o aerisire informațională, demantelarea megapiramidei în micropiramide cît mai numeroase, constituite pe baze comunale. Acolo, este limpede: circulația pe orizontală a informației se realizează între oameni care se cunosc personal, își vorbesc pe numele mic și se văd măcar o dată pe săptămînă, iar pe verticală în 24 de ore, între primar și Consiliul comunal, pe de o parte, și populația administrată, pe de alta.

Transparența este prima bază a eticii, pentru că este controlul adevărului, al adecvației dintre ce se spune și ce este. Așa am fi putut avea, „la talpa țării", un mediu transparent, cu activități de tip concurențial, pentru că interesele sînt diverse și de tip competitiv, pentru că, în sistem concurențial, competiția ori crește – și atunci are șanse de a învinge –, ori descrește – și atunci, cum ar spune Bulă, este la pămînt. Undeva există, după cum se vede, un spațiu al adevărului – și acesta este micropiramida. Acesta ar fi trebuit să fie, cred eu, primul punct al programului politic de

ansamblu: *descentralizarea* – pentru că doar ea ar fi marcat din capul locului voința de a rupe hotărît cu trecutul acela care, structurînd excesiv statul ca masă opresivă, a reușit să destructureze radical societatea românească. O dată acest punct bine stabilit, trebuia în continuare să-ți pui cîteva întrebări de elementar bun-simț: ești, din vina regimului anterior (care legase problema independenței de aceea a unei puternice industrii grele – culmea: fără suficiente resurse proprii de minereu apropriat!), posesor al unei industrii supradimensionate, cu o tehnologie de secol XIX. În pragul unei ere a informatizării, vezi că toate țările mari se descotorosesc de industria lor depășită. Cum rezolvi această problemă? Desființarea ei (evident: pe etape) e, desigur, creatoare de șomaj. Trebuie deci rezolvat cu șomajul. Ai o țară cu infrastructura la pămînt. Deci trebuie să edifici o infrastructură, comunicațională în primul rînd, adică șosele, autostrăzi. În afară de faptul că ți-ar fi rezolvat – fie și parțial – problema șomajului, ar fi fost și un mod de a te racorda efectiv la continentul căruia pretinzi a-i aparține de drept (prin geografie!). Dincolo de resorbția șomajului, se mai puteau clădi și alte obiective – nu are rost să le improvizez eu în momentul de față, dar exista o posibilitate, în orice caz, care a fost dovedită: țări ca Spania au organizat turismul, aceasta presupunînd o infrastructură de șosele, apoi o rețea hotelieră la standarde internaționale. Iată soluții care ar fi putut aduce bani, dar mai pot fi găsite și altele.

Descentralizarea era însă singurul lucru care *ar fi rupt radical cu trecutul.* Ei bine, exact asta nici pînă în momentul de față nu s-a petrecut. S-a făcut, la modul formal, un pachet de trei proiecte de lege (așa a fost conceput). Unul, care a și fost votat, și a devenit lege, constituit din două articole: 1. se descentralizează; 2. descentralizarea este minunată – bravo! Al doilea proiect preconiza modul de finanțare: cît adică din taxele încasate rămîne la comună, cît merge la nivelul intermediar (regional, zonal etc.) și cît ajunge la stat. Al treilea proiect definea patrimoniul; ce e, al cui: ăsta e al comunei, ăsta al județului, al prefecturii, ăsta este al statului. Deci: dacă răspunzătoare de distrugerea unui pod,

drum, monument istoric, de exemplu, este comuna, tăiem capul primarului; e județul, tăiem capul prefectului etc. Ei bine, al doilea panou a rămas sub formă de proiect. Așa încît resursele au fost mereu alocate de la vîrful macropiramidei, îndeobște pe criterii clientelare, spre un teren necunoscut. Inutil să spun că și al treilea panou tot la stadiul de proiect a rămas. Revenind acum la problema industriei cu tehnologii de mult depășite, nu mă lasă inima să nu evoc aici un exemplu care mi se pare absolut probant: modelul german și modelul francez. Nemții au avut, subliniez, *avantajul* că *Royal Air Force* le-a distrus complet industria, ceea ce le-a permis să-și edifice apoi, de la zero, o industrie performantă. Franța a avut dezavantajul că anglo-americanii și-au zis: „săracii francezi, cum să le bombardăm noi mijloacele de producție" și, drept urmare, au rămas în bună parte cu o industrie de secol XIX. În '60, marca și francul erau la paritate, acum raportul lor este de 1 la 3. De ce? Pentru că industria germană a fost rasă de pe fața pămîntului și, în locul ei, a apărut o industrie a viitorului, performantă, iar cealaltă nu a fost încă în întregime nici reciclată, nici înlocuită.

Cît îi privește însă pe români, ei au avut cu totul alte preocupări: cum să pună „căpușe" pe marile complexe industriale – și, în această privință, trebuie să recunoaștem că sînt, spre paguba obștească, absolut geniali! Cum au reușit ei să stoarcă toate resursele adunate, Dumnezeu știe cum, la vîrful instituției statale! Dar, din punctul de vedere al competiției, acum plătesc; pentru că nu sîntem concurențiali și o să fim „rași"!

Sorin Antohi: Dar *cine* plătește? Problema aici se pune.

Mihai Şora: Noi toți, plătitorii de taxe și impozite, scoatem mereu bănuții din buzunar, pentru a umple golurile astea fără fund; dar și ei plătesc cumva, în felul lor, pentru că, una la mînă: sînt consumiști, nu sînt investitori (sînt risipitori, întrucît ce vine ușor, pleacă ușor). În al doilea rînd, mai plătesc pe linia viitorului, în sensul că nu își educă generația urmașilor în spiritul muncii, corectitudinii etc., ci în spiritul lăfăielii în resurse și așa mai

departe. Pînă la urmă, nu o să poți spune că măcar au apărut capitaliști serioși – ei ar constitui efectiv șanse de viitor, ar investi și ar crea prosperitate în jurul lor, acea prosperitate medie, rațională, de care avem stringentă nevoie.

Sorin Antohi: Am remarcat și eu că în ultimii 10-11 ani s-a dezvoltat un colosal consum somptuar, în care s-au angajat parveniții (mai nobil spus: *les nouveaux riches*); am avut ocazia, vorbind cu foarte multă lume, citind ziarele, uitîndu-mă la televizor, cunoscînd direct anumite medii, să observ că, într-adevăr, nu există nimic mai diferit de etica acestor *nouveaux-riches* decît etica protestantă, acel „sîmbure al capitalismului" despre care vorbea Max Weber. La noi, o etică protestantă luată în sens weberian larg nu există aproape nicăieri. Am trăit cu anii în diverse societăți: în Franța, cu un capitalism de tip european, destul de aproape de stat, destul de centralizat, fără riscuri; în Statele Unite, care au un capitalism *laissez-faire*; în Ungaria, care era (credeau românii) la același *block-start* cu România în ianuarie 1990. Nu am văzut în nici una dintre aceste trei țări – și nu mai socotesc altele, unde am trăit de ordinul lunilor, dar pînă la un an, cum ar fi Germania – această demență a consumului somptuar. Știu însă în ce direcție trebuie să mă uit pentru ca să găsesc echivalențe: către Balcani, Ucraina sau Rusia. Or, asta, după părerea mea, caracterizează emergenta clasă a „cavalerilor de industrie" din România; cu acest model emulează – mi s-a părut mie – și vîrfurile politice, chiar vîrfurile clasei intelectuale. Acest model, să-i spunem, din eleganță, *Empire*, este ubicuu și pare cel mai persuasiv model de sociabilitate născut la noi după anul 1989.

S-a constituit un fel de lume carnavalescă, la vîrful noii noastre societăți, care se găsește într-o chiulaba continuă, într-un chef apocaliptic: carnaval, bal de cristal, conferință de presă, inaugurare, festival, aniversare, parastas etc. O lume din ce în ce mai ruptă de ceea ce e urgent și presează în România, cu o logică a sa; am imaginea unui carnaval pe vaporul Titanic, a unui balet mecanic în care elita se complace, în vreme ce țara merge în cu

totul altă direcție. Extraordinar cît de puternică este fascinația acestui model pentru o întreagă societate! Pînă în momentul vorbirii, este și cea mai populară matrice a unui anumit fel de viitor colectiv. Or, viitorul care se întrezărește în această nouă sociabilitate de *nouveaux riches*, este de tip Lumea a Treia, America Latină, și așa mai departe. Mi se pare că, fără să se teoretizeze, fără să se conștientizeze, s-a născut deja un proiect de viitor, pe care oamenii nici nu-l pot exprima conștient, fiindcă cei mai mulți sînt incapabili de gîndire articulată sau de discurs coerent (aceasta este și una dintre laturile interesante ale fenomenului): toți cavalerii de industrie sînt incapabili să construiască o propoziție simplă; nici măcar cînd întrebările li se pun în mod concret! Îi vezi că se simt prost în momentul în care trebuie să articuleze ceva în public; pentru că viața lor se face ori în carnaval, ori în lumea subterană a manevrelor dubioase. În momentul în care îi pui să compună o propoziție simplă, pe temă dată și cu cuvinte date, sînt la nivelul clasei a patra primare.

Mihai Șora: Sintagma „baletul mecanic" mi-a adus aminte de Cezar Petrescu, de *Întunecare*, și mai ales de Camil Petrescu, de *Patul lui Procust*, unde există, oarecum în fundal, dar foarte pregnant, o figură emblematică, Vasilescu-Lumînăraru. Era analfabet, dar era o ființă absolut remarcabilă, care nu se mulțumea să acumuleze bunuri, ci se străduia să le transforme în energie, punîndu-le la lucru. Dincolo, la Cezar Petrescu, îmi aduc aminte de îmbogățiții de război. Așa ceva se întîmpla însă într-o societate pe care patru ani de încercări nu o destructuraseră ca societate. Cu alte cuvinte, exista o instanță socială cu criteriile de moralitate socială intacte, care cataloga, judeca, clasa fenomenul la un anumit nivel și, în ultimă instanță, îl resorbea, după ce reacția ei hotărîtă de respingere îl redusese la proporții suportabile.

Fenomenul de azi se produce însă în cadrul unei populații destructurate. Amploarea lui este infinit mai mare, pentru că nu mai e vorba despre niște cîștiguri de pe urma livrărilor de bocanci sau de moletiere sau de aprovizionare cu alimente a armatei; e

vorba despre dezmembrarea unei concentrări de bunuri și de patrimonii care s-au adunat acolo timp de aproape o jumătate de secol, pe baza unei exproprieri generalizate a populației. Este vorba deci despre doi factori diferiți: despre o populație proprietară, pe de o parte, cu o experiență care i-a tulburat, *dar nu i-a anulat memoria*, iar dincoace, despre o populație expropriată radical în urmă cu aproape jumătate de secol, populație supusă sistematic unei diabolice spălări a creierelor – și, prin asta, privată pur și simplu de capacitatea de a reacționa convergent și eficient. Într-adevăr, care e reacția acestei populații din care și noi doi facem parte? E nulă! Acolo și atunci, în schimb, exista o reacție generală de condamnare, de arătare cu degetul, și pînă la urmă fenomenul se reducea și se resorbea în normalitate, pentru că exista o instanță socială regulatoare.

De aceea este acum atît de dramatică situația, pentru că – ce se întîmplă? De dorit ar fi să le vină *businessmen*-ilor (sau „bișnițarilor"?) noștri mintea la cap – adică să vadă dincolo de lungul nasului și să-și cîntărească bine *interesul de lungă durată*, al lor propriu, bineînțeles, dar care, rațional fiind, ar fi și al multor altor beneficiari colaterali. Dar e greu să te gîndești că o să le vină mintea la cap la modul spontan. Deci trebuie contat pe o nouă resorbție și pe o re-plecare corectă a unei societăți care a început să se structureze cu ce a cîștigat din risipa aceasta, ca să zicem așa... Nu știu, nu am o viziune clară a ceea ce se poate întîmpla.

Sorin Antohi: Cunoscînd oameni de afaceri din România, unii de mare succes, și vorbind de multe ori cu ei în cercuri intime, am fost frapat de disconfortul pe care aceștia îl resimt în momentul în care părăsesc teritoriul național. Noi perorăm despre integrare europeană etc. etc. Iar cînd întîlnesc oameni care trăiesc din această bișniță macro-economică, importul și exportul, oameni care sînt în raporturi inevitabil directe cu Occidentul, cu străinătatea în genere, înregistrez marele dezagrement și disconfort pe care mi-l raportează (uneori fără să își dea seama, povestind, în cerc intim, cînd nu e nevoie să „se dea mari") după călătoriile lor

în străinătate. Ei călătoresc cu o mică curte proprie, ambulantă, tamponul lor în raport cu lumea înconjurătoare: familie, traducător, asistentă, amantă, șofer, gardă de corp, toată această comunitate gregară și mobilă care îl poartă ca într-o bulă protectoare, apărîndu-l de o traumatică întîlnire individuală directă cu lumea capitalistă (cu care el, în principiu, tratează). La fel, experiența românului care cunoaște Occidentul doar mergînd în delegație, confiscat de microdinamica grupului de români. Astfel, ceea ce este relevant, chiar copleșitor, este interacțiunea dintre insul român și microgrupul de români pe care îl poartă cu sine sau pe care îl regăsește stabilit în diaspora – la rîndul lui, și acesta din urmă, izolat sau autoizolat, într-o formă sau alta de ghetou. Cetățeni care nu au izbutit așadar să își construiască tocmai vectorii personali ai integrării „euro-atlantice" proprii. Ei reușesc doar să circule permanent sau în cea mai mare parte a timpului într-un spațiu securizat, spațiul identității niciodată amenințate: o identitate închisă, nesigură, anxioasă pînă la ostilitate.

Mihai Șora: Țărîna de acasă pusă de musulman în papuc...

Sorin Antohi: Exact. Eu aș asemui această mișcare cu turneele în străinătate, despre care vorbește presa românească, făcute de trupele românești de rock și manele, de cîntărețul Hrușcă, de comedianul Arșinel. La un moment dat, te întrebi cum pot avea – ca monogloți – turnee, pentru că, totuși, ceea ce fac ei ține cumva de vorbire. Apoi afli că de fapt turneul triumfal înseamnă o pribegie din ghetou românesc în ghetou românesc, pe toate meridianele și paralelele posibile, într-un raport complex de exterioritate cu lumea majoritară de acolo. Românul învață foarte puțin din străinătate, pentru că, de fapt, experiența directă și reflexivă a Occidentului este în continuare rarisimă, deși există sute de mii, poate chiar milioane de români care, după 1990, au călătorit în străinătate cel puțin o dată, zeci, poate chiar sute de mii care o fac frecvent. Aud, umblînd și eu foarte mult, limba română în cele mai neașteptate locuri. Românii circulă, nu toți au emigrat și s-au stabilit aiurea: o întreagă masă de oameni este un

fel de suveică între Occident și România. De ce însă învățarea socială nu progresează? De ce românii nu își însușesc ceva din călătoriile lor? Vorbesc despre o învățare veritabilă, nu despre imitarea unor elemente superficiale, de regulă minore, kitsch, ilicite. Cred că răspunsul ar fi acesta: de regulă, experiența cosmopolită a românului este tot cu grupul de români sau în vizită la alți români și foarte rar are loc prin integrare instituțională sau printr-un raport substanțial și nemediat cu occidentalul. Iar cei care învață ceva nu se mai întorc...

Mihai Șora: Ce este curios, românul de aici se duce în Franța și se vede cu românul de acolo, dar alt român din Franța nu întreține relații cu aproape nici un român din Franța, spre deosebire de maghiari, care se organizează spontan în *lobby*-uri. Cu românii este imposibil să organizezi tu un *lobby*, chiar dacă îi plătești. Pentru că nu se înțeleg între ei, nu se frecventează între ei, se disprețuiesc... nu știu.

Sorin Antohi: Să revenim. Observăm deci că în 11 ani nu au apărut proiecte de viitor semnificative. Și ne tot întrebăm: cine ar fi trebuit să le formuleze? Care ar fi modul în care, o dată formulate, ele ar începe să capete carne? Sîntem oare din nou reduși la blestemul nostru tradițional, nevoia de a secreta continuu forme fară fond, în așteptarea (activă, măcar fiindcă sperăm) a unui fond viitor? Nu există nici o perioadă în istoria românească în care să se fi vorbit mai mult despre schimbare și reformă decît în ultimii ani. Dacă cineva face o analiză de discurs, uitîndu-se, de pildă, la programe de partide, la ziare și la televiziune, observă că devin insistente un fel de mantre ale „tranziției": schimbare, schimbarea schimbării, reformă, reforma reformei, accelerarea reformei și așa mai departe. Pe de altă parte, așteptarea socială, care a ajuns aproape la paroxism, există și ea, chiar dacă pare uneori sufocată de apatie și dezamăgire. Ce ne lipsește, totuși, ca să generăm proiecte de viitor?

Mihai Șora: Ne lipsește *baza*, pentru că tot în vorbăria descentralizării sîntem. Descentralizarea nu a existat, iar cîtă vreme ea

nu va exista cu o responsabilizare sau autoresponsabilizare a *bazei*, nu cred că o să avem proiecte de viitor care să fie mai mult decît vorbărie. Ce înseamnă această autentificare a bazei? Înseamnă asumarea la bază a răspunderii, adică a faptului că fiecare în parte este răspunzător, de n-ar fi decît de propriul viitor, iar lucrul acesta nu se poate face decît în transparență și corectitudine. Deci cîtă vreme nu se va fi răspîndit peste tot această mentalitate, autentificată pe piele proprie, inclusiv riscurile pe care ți le asumi, că nu poți să mergi mai departe decît pe calea corectitudinii; dar asta *acolo, la nivelul celor 22 de milioane* – cîtă vreme acolo nu există nimic, aici, „la vîrf", se pot face tot felul de construcții în vînt, dacă baza rămîne insensibilă și nu sancționează nimic. Într-adevăr, mai sancționează baza aceasta electorală și altceva în afară de ultimii mincinoși? Doar pe ei îi sancționează! Tot ce a precedat uită. Deci ea îl sancționează acum pe Constantinescu și echipa lui și îl repromovează pe Iliescu, despre care a uitat. Memoria românului nu funcționează. Lui îi vine greu să țină minte ziua de ieri. De alaltăieri și de răsalaltăieri, ce să mai vorbim! Memoria, într-adevăr, nu se întinde în trecut decît în măsura în care pătrunde privirea în viitor. Dacă tu nu ai nici un fel de privire în viitor, nu ai în trecut nici un fel de memorie, trăiești în bătaia vîntului cu iluzia că trăiești în clipă; de fapt, *nu trăiești* în clipă, *vegetezi* în clipă și în bătaia vîntului. Am văzut aseară o emisiune în legătură cu Văcărețiul, care a fost demolat. Unul dintre inginerii de acolo care, pentru că vedea în viitor, avea și o pietate față de trecut, a salvat, pe risc propriu oarecum, adică amînînd mereu momentul dărîmării, a salvat toate structurile pietroase: coloane, capiteluri etc., le-a împachetat frumos în molozul moale și le-a transportat și depozitat la Mogoșoaia, construind deasupra lor o structură metalică acoperită cu tinichea. Bineînțeles că localnicii au furat întîi tinicheaua și au sfîrșit prin a fura pietrele, în măsura în care au mai rămas întregi, tot ridicîndu-le și aruncîndu-le una peste alta.

Sorin Antohi: O a doua distrugere, de data aceasta populară...

Mihai Șora: Da, de data aceasta populară și inocentă, făcută în totală lipsă de cunoștință de cauză.

Pînă la urmă, *trend*-ului acestuia, de sus în jos, trebuie cu vremea să-i ia locul un *trend* de jos în sus, singurul creator de realitate. Tot descentralizarea, pînă la autoresponsabilizarea individului, e soluția. Căci nimic din ce vine dinspre un vîrf diabolizat nu se încheagă, nu prinde jos (în sensul în care laptele „prinde"). Nici măcar inițiativele care ar merge în sensul cel bun nu prind: jos ajung pur și simplu să fie distruse. Săracul inginer, pomenit adineauri, prins în alte lucruri, nu a mai putut avea grijă în continuare și de felul în care se conservă materialele salvate de atunci încolo – și mulțimea „de la bază" l-a sancționat.

Sorin Antohi: Bine, dar asta s-a întîmplat, pe scară vastă, cu tot ceea ce s-a moștenit de la perioada burghezo-moșierească, nu? A fost o distrugere inimaginabilă, care nu are probabil corespondent decît în fosta Uniune Sovietică: demolare sinucigașă, oarecum milenaristă, deși fără Dumnezeu, a unui fond construit, deosebit de prețios. Eu, prin istoria familiei, cunosc nenumărate situații, în care clădiri sau acareturi, chiar donate statului înainte de naționalizare, nu au supraviețuit acestei furii distructive: Partidul-Stat s-a întîlnit la jumătatea drumului cu „masele largi, populare". Am văzut cu ochii mei cum dispar conace întregi care, de la an la an, își pierdeau coama acoperișului, două-trei grinzi, cercevelele, după aceea dalele de marmură, pînă ce se ajungea ca absolut totul să fie nimicit de aceste termite țărănesc-muncitorești, pînă cînd întreaga structură se prăbușea; o întreagă avuție de arhitectură, o întreagă lecție de confort și stil de viață, chiar dacă nu atingea nivelul monumentului istoric, promova, prin exemple concrete, un tipar de locuire de tip occidental (este vorba, uneori, despre obiecte și materiale aduse din străinătate, sau măcar despre meșteri locali înzestrați); toate acestea au devenit pe de o parte combustibil, pe de altă parte, materiale folosite în construcție pentru foarte modeste cuptoare țărănești, pentru beciuri, grajduri și așa mai departe. Deci, toată reciclarea vernaculară și anistorică a patrimoniului, care s-a văzut și la civilizațiile clasice,

inclusiv transformarea templelor și palatelor într-o pletoră de colibe fără memorie, s-a făcut timp de 40 de ani: un exercițiu al jafului intern și (destul de) socializat, din care foarte multă lume profita. Acest model al auto-jefuirii interne funcționează și astăzi. „Cadavrul viu" al industrialismului comunist a fost devastat de profitorii revoluției de la 1989, dar există altă pătură de prădători, ceva mai vastă, care a jefuit aproape sistematic elementele vitale de infrastructură, cum ar fi: sistemul de irigații – acum în mare parte dezafectat –, parcurile industriale aflate în conservare, infrastructura transportului energetic (conducte, conductori) etc. Sub ochii noștri, are loc un proces distructiv de proporții ciclopice, care vine de hac (prin jaf, fragmentare și deturnare de la scopul inițial) precarei infrastructuri moștenite de la comunismul nostru multilateral subdezvoltat.

Mihai Șora: Da, întrucît eu cred că aici este iarăși vorba despre o problemă de mentalitate, absolut generalizată, după 50 de ani de absorbție sistematică a proprietății individuale la vîrful instituției statale: diabolizarea proprietății.

Sorin Antohi: Mai exact, înțelegerea literală a ideii că proprietatea e furt și interiorizarea acestei chestiuni pînă la capăt: proprietatea este furt; dacă eu vreau să am, trebuie să fur.

Mihai Șora: Am spus: „diabolizarea proprietății" și-mi mențin afirmația, dar țin s-o precizez: e vorba, anume, despre diabolizarea acelei proprietăți care, prin *rapt oficial*, a devenit proprietate *publică*, așa-zicînd „a noastră, a tuturora", dar în fapt aparținînd unui neoproprietar abstract (statul), care și-a adjudecat-o cîndva în întregime, deposedîndu-i brutal pe nenumăratii indivizi în carne și oase (care împreună constituie mulțimea) de bunuri ce le aparțin useră pe vremuri de fapt și de drept, în calitatea lor de proprietari cu statut juridic bine definit. Și atunci, în lipsa unei garanții juridice a bunurilor imobiliare *inalienabile* (ba chiar și a bunurilor mobile) ce-mi aparțin *mie personal*, nu mai există decît o noțiune strict palpabilă a proprietății, care se reduce la ce am eu în mînă. Nu mă mai interesează statutul juridic

al unui obiect sau al altuia: el aparține celui care a pus mîna pe el. Sigur că undeva era rațional, cînd proaspătul colectivizat se ducea pe propriul lui teren, pe care tot el îl muncise, și își aducea de acolo niște porumb, ca să dea animalelor ce-i rămăseseră, el avea conștiința că ia înapoi de la hoți ceea ce pînă nu demult îi aparținuse de drept – și „de drept" continua, în mintea lui, să-i aparțină. Dar generația următoare nu mai avea amintirea limpede a acestei foste proprietăți: ceea ce își însușea cu de la sine putere nu mai era însoțit de conștiința unei legitimități a faptului însușirii. Și, oricum, să nu uităm că au trecut, de atunci, trei generații și că timpul este un factor edificator și distrugător în raport cu perioada pe care se întinde. Francezii, de pildă, au avut parte de o ocupație de o duritate absolut îngrozitoare, dar care n-a durat decît patru ani. Memoria socială a rămas intactă. Pînă și copiii mici, de zece ani, își aduceau aminte ce fusese înainte de ocupația nemțească. Plus toți acei – lasă că francezii sînt longevivi și trăiesc pînă la 90 de ani! – care își aminteau perfect fiecare amănunt și cărora, în plus, le rămăseseră intacte toate reflexele sedimentate în mentalitatea lor formată de-a lungul atîtor secole. Românii, în schimb, mai puțin longevivi, după trecerea peste ei, de-a lungul a 45 de ani, a neiertătorului tăvălug colectivist, nu numai că și-au pierdut vechile reflexe, dar le-au și fost – *à la Pavlov* – inculcate altele, noi. Cît despre cei mai tineri dintre ei, este evident că nu mai știau nimic, mai ales că regimul introdusese teroarea în spațiul intimității familiale, așa încît generațiile nu își mai transmiteau de la una la alta informații pertinente despre ce fusese pe vremuri și cum se desfășura atunci viața de fiecare zi. Cît despre trecutul recent, care le otrăvise viața, părinții n-au mai transmis nimic în aval. Așa se face că prichindeii chiar nu mai știu absolut nimic. În momentul de față, la întrebarea cine a fost Ceaușescu, de exemplu, răspunsul lor ar fi ceva de genul: „Nu știu, parcă a fost un conducător comunist". La Dej, nu mai spun, aproape că nu mai știu despre cine este vorba.

Asta e: memoria colectivă distrusă a dus la destructurarea completă a societății românești. Pînă cînd nu se va însănătoși

stratul acesta de bază și nu se va rearticula pe niște reguli ale jocului, nu vom putea vorbi despre o intrare în normalitate. Acest lucru se poate face nu doar la modul junimist, prin concordanță cu fondul, ci și la modul „roșu" de pe vremuri: forme străine inculcate la noi cu schepsis. E nevoie să gîndești foarte bine problema educației civice în sistemul școlar, la vîrsta fragedă – o serie întreagă de politici educaționale, care să recreeze coeziunea socială prin restabilirea încrederii reciproce. Subiectul acțiunii formative se va umple pînă la urmă de un conținut corespunzător tipului de relații normale la nivelul de bază al societății. Toată problema devine: care sînt regulile vieții împreună? Regulile jocului vieții împreună trebuie să fie înscrise într-un proiect, impunîndu-se – n-avem ce face! – de sus în jos, dar acolo, la vîrf, trebuie să fie foarte limpede; și să nu începem noi să facem o reformă curriculară la nivelul masteratului, înainte de a ne gîndi la grădiniță. Trebuie să ne gîndim foarte bine, după părerea mea, la conținutul învățămîntului general (primar și gimnazial), singurul co-extensiv cu întreaga populație școlarizabilă (și, în plus, hotărîtor în privința imprimării unui *trend* comportamental).

Sorin Antohi: Noi doi am încercat, într-un fel, lucrurile astea în anul 1990. Timpul era prea scurt, perioada era foarte confuză, trebuia luptat simultan pe toate fronturile, adesea împotriva unei societăți care nu voia să se schimbe sau dorea schimbarea numai în măsura în care astfel se evacua tot ce ținea de răspundere, efort, competență; toată lumea visase la o „lege de murături". Existau mici proiecte de viitor care nu comunicau înainte de 1989; existau mici – nici măcar utopii, ci, aș spune, cocagnii – personale, individuale. Toată lumea își imagina o lume mai bună care, pe măsură ce asprimea vieții cotidiene devenea mai greu de suportat, se reducea la nivelul primitiv al unui imaginar alimentar „animalic", de nivelul nevoilor brute: mai multă căldură, mai multă pîine, o bucată de carne și un pachet de unt. Erau dorințe și fantasme infra-politice, post-politice (post-istorice, de fapt) sau pre-politice, pentru că țineau doar de supraviețuire, de subzistență. Ca ele să devină politice, era necesar să treacă măcar prin

faza de fantasmagorie a voiajului extraordinar sau prin cea, mai direct colectivă, a utopiei. Or, la noi, foarte puțină lume ajunsese pînă la acest nivel, și el încă rudimentar, dar deja politic. Lumea românească, în măsura în care își imagina un viitor sau mai avea forță să aștepte un viitor, aștepta ceva de această natură: un viitor al abundenței de tip cocagnian, un *pays de Cocagne*. Asta se aștepta acolo, în subteranele comunismului.

Mihai Șora: Da, pentru că, în această infantilizare a societății, populația ajungea să se complacă în ceva care, după părerea mea – am mai spus-o de foarte multe ori – avea o latură paradisiacă. Latura paradisiacă era absolvirea de răspundere – este ceva extraordinar, la care nici în momentul de față populația nu e dispusă să renunțe. Lucrul cel mai greu de făcut este asumarea răspunderii (să știi tu că nu mai poți arunca pe un terț vina propriului tău eșec – ce povară!). Nici una dintre ieșirile în stradă a uneia sau alteia dintre numeroasele categorii de revendicatori, nici măcar una nu a fost precedată de un examen, oricît de sumar, dar în care să se fi pus și o cît de timidă întrebare în legătură cu răspunderea individuală a revendicatorilor înșiși. Ei se considerau (și se consideră în continuare) copiii năpăstuiți ai Părintelui-Stat, pe care și-l reprezintă ca pe o supraentitate căzută din cer și alimentîndu-se, ca un fel de *perpetuum mobile*, cu resurse extrase din neant, pe care le poate apoi distribui cum crede de cuviință. După felul lor de a vedea lucrurile, El și numai El are răspundere față de ei – fără reciprocitate din parte-le –, uitînd (sau făcîndu-se că uită – mă refer la liderii lor!) că de fapt resursele nu le poate crea nimeni altul, dacă ei nu le creează și că, în lipsa acestor resurse, statul se sufocă și nu mai are ce distribui.

Se înțelege de la sine că, spunînd asta, n-am uitat defel faptul că mentalitatea de „asistat" pe care tocmai o încriminam este de fapt rezultatul inevitabil al criminalei politici, aplicată cu diabolică perseverență de fostul Stat-Partid, de infantilizare radicală a vechii societăți, cît de cît structurată, compusă în genere din individualități responsabile de propria lor soartă și capabile de a și-o administra pe linia propriilor interese. Iată însă că entitatea aceea

malefică pe care o constituia Statul-Partid nu mai există în clipa de față decît sub forma unor supărătoare remanențe, dintre care cea mai pernicioasă mi se pare a fi tocmai mentalitatea aceasta de „asistat" – semn indubitabil de asumare în continuare a statutului de ființă infantilă pe care tocmai acel Stat-Partid pe care l-ai doborît în urmă cu zece ani ți l-a creat, împotrivă-ți, de-a lungul unei întregi jumătăți de secol. Căci El te-a făcut pe tine să renunți, atunci, la răspundere; iar ție nu îți vine, acum, să ți-o asumi. Dar, neasumîndu-ți-o, nu îți asumi nici libertatea – decît pe aceea (iluzorie) de a merge pe de lături; din libertate ai știut să îți asumi jumătate, nu partea dură, ci partea moale. Dar, a-ți asuma libertatea în deplină conștiință înseamnă a-ți asuma răspunderea, lucru foarte greu.

Sorin Antohi: Se poate învăța aceasta? Am vorbit puțin despre educație; am avut și noi eșecurile noastre în 1990, încercările noastre. Apoi, după o perioadă de stagnare (ministeriatul Mihai Golu) – care a fost inaugurată de mineriada din septembrie 1991, fiindcă pînă atunci, și după plecarea dumneavoastră de la Minister, sub ministeriatul Gheorghe Ștefan, s-au făcut încercări de reformă – și după faza de reconsolidare instituțională sub ministeriatul Liviu Maior, ajungem la ministeriatul Andrei Marga, unul energic, deși mai ales preocupat de formele fără fond (dar poate că altă cale nu există), și care încearcă să facă schimbări cardinale, atacînd absolut pe toate fronturile, de la grădiniță la învățămîntul post-universitar. Nu vă ascund că, în ciuda faptului că nu am o relație constantă cu Andrei Marga, am admirație față de acest om care încearcă din răsputeri să facă imposibilul. În împrejurările știute, cînd nu există bani (în bugetul de stat și în societate) pentru învățămînt, infrastructura se prăbușește, profesorii, prost plătiți, fug către ocupații mai lucrative etc.

Sînt condiții la fel de disperate în fond ca în 1990, dar mai puțin dramatice, prin faptul că lumea pare să se fi blazat între timp și nu mai vine să te linșeze pentru diversele disfuncții ale sistemului (așa cum se întîmpla pe vremea noastră). Iată, o disfuncție majoră precum experimentul stupid al Capacității și al înscrierii

în liceu, nu a adus pe străzi milioane de părinți manifestanți. A produs oarecare valuri, dar, pînă la urmă, acestea s-au resorbit. Lumea pare să se complacă într-un fel de eșec sistemic. Poate că și-a perfecționat între timp strategiile prin care individul evadează solitar din eșec și se reînscrie pe o traiectorie mai bună, după ce toate aceste crize macrostructurale se sting. Între timp, oamenii și-au refăcut filierele de trafic de influență, de corupție, și poate că, știind că mecanismele „alternative", „civice" vor atenua efectele greșelilor macrostructurale, sînt ceva mai înțelepți, mai pragmatici: își mută copiii la liceul sau facultatea unde au eșuat în competiția deschisă, îi trimit în străinătate.

Dar iată că, într-o criză majoră de sistem, românii nu mai recurg la presiunea străzii; astfel, ministerul poate lucra relativ mai bine. Totuși, el nu produce, din cîte văd eu de la distanță, decît forme fără fond. Sînt și schimbări pozitive la nivel curricular, la toate clasele au apărut deja legendarele manuale alternative – oamenii nici nu mai spun *manuale* cînd se referă la manualele școlare, ci spun *manuale alternative*. Este interesant, pentru că ideea de manual alternativ este în mod normal subiacentă ideii de manual; ceea ce copilul Popescu are pe masa lui este un manual, nu un manual alternativ. Or, la noi s-a fixat deja ideea de *manual alternativ*, o noțiune dubioasă și nelegitimă, care multora le spune că învățămîntul este în haos. Cu toate că se fac aceste eforturi, se construiește ceva, observăm că mecanismul instituțional este gripat. De aceea îmi pun problema limitelor reformării; cît de departe se poate merge cu reforma? Ce credeți, au apărut purtători ai reformei în altă parte? Se poate face un pact al reformei cu alte segmente de societate? De unde poate să apară un protocol al reformei, în care mai mulți actori sociali să intre într-un parteneriat cu instituțiile statului? Oare societatea civilă și statul nu pot avea proiecte comune?

Mihai Șora: Eu cred că și aici revenim la problema proiectului de viitor. Într-un proiect, esențială este ținta, indispensabile sînt resursele. Dar ținta nu poate fi modificată pe parcurs; ea trebuie să fie deci extraordinar de limpede și bine cîntărită de la început.

În funcție de puținătatea sau de abundența resurselor, se poate stabili lungimea traiectoriei pentru atingerea țintei și se pot hotărî obiective intermediare, care trebuie realizate într-un anumit timp. Deci, în funcție de resurse, îți elaborezi o strategie și o tactică pentru atingerea țintei. Dar, într-un macrosistem cum este acela al societății în ansamblul ei, inclusiv statul în care ea se cristalizează instituțional, o țintă subsistemică nu poate fi atinsă așa-zicînd „de capul ei"; ea trebuie să fie convergentă cu ținta macrosistemului însuși.

Ce se întîmplă însă în cazul lui Marga? Strădaniile lui merg altfel decît merge macrosistemul ce-l înconjoară. Într-adevăr, acesta merge fără țintă, în timp ce el și-a propus o țintă. Cum însă mijloacele și resursele aparțin macrosistemului, ținta subsistemică a lui Marga este neoperațională în raport cu amenajarea resurselor. El nu poate să-și extragă, din acest ansamblu de resurse, cota-parte indispensabilă executării propriului proiect, decît în măsura în care obiectivul lui subsistemic ar fi concordant cu macroobiectivul proiectului de ansamblu. Cît timp însă nu există un proiect pentru ansamblul societății, care ar fi al întregii echipe guvernatoare, proiectul parțial al învățămîntului nu poate să meargă decît tîrîș-grăpiș, cum o da Dumnezeu, de azi pe mîine. Aceasta este situația în care se află Marga.

Într-un fel oarecare, noi am dispus de o libertate de mișcare pe care Marga nu o are în momentul de față. Pentru că întregul sistem provizoriu avea un singur obiectiv, evident nemărturisit: acela al legitimării de către electorat a echipei adusă la putere de valul evenimentelor: o țintă globală care funcționa pe resurse globale. Dar nimeni nu se ocupa într-un mod anume, cu proiecte specifice, de transporturi (cu rețea rutieră și feroviară total depășite), de sănătate sau de orice altceva. Oamenii aceia, catapultați la vîrf de o mișcare a străzii (care se vedea – cumva – venind și la noi o dată și o dată, și de care erau dinainte pregătiți să se folosească); oamenii aceia care, o dată instalați își luaseră, față de întreaga națiune, angajamentul solemn de a nu participa la alegerile pe care fuseseră mandatați doar să le organizeze; ei

bine, oamenii aceia nu se gîndeau, atunci, decît la modul în care să organizeze alegerile în favoarea lor, evident participînd la ele în calitate de partid. Așa se face că noi, cei de la Învățămînt, am fost lăsați liberi atunci, adică noi am putut lua o serie întreagă de măsuri, legalizate fără dificultate de Guvern, care și-o fi spus: „Bine, domnule, nu ne deranjează, e un independent acolo, hai să-l lăsăm să-și vadă de treaba lui". Marga e însă blocat de o servitute infinit mai mare față de Guvern decît eram noi în acel moment. Noi eram un departament liber care, cu mai multă sau mai puțină pricepere și de azi pe mîine făceam ce ne trecea prin cap. Marga, nu. El este un membru al unei echipe coerente de guvernare, care însă nu are un obiectiv de ansamblu bine precizat. Și atunci, el vine cu un obiectiv al lui și ciupește ce poate. A reușit să introducă în lege articolul acela cu 4% din PIB. Dar 4% din PIB, în halul în care se găsește învățămîntul, e nimic. Și dintr-un PIB redus! Degeaba a venit Maior să spună că în Germania e 3% din PIB, deci noi stăm foarte bine cu 2,5%. Dar ce infrastructură au nemții și la ce nivel e învățămîntul lor! Sigur, pentru a menține acel nivel nu e nevoie de mai mult de 3%. Dar la noi e vorba să creezi, nu? Mergi spre o cvasigeneralizare a universitarului: nicăieri în lume nu există așa-ceva.

Sorin Antohi: Acesta este un tipar mai curînd american, însoțit acolo de o scădere dramatică a nivelului educației în cadrul primului ciclu universitar. Americanii au extins ideea de *college education*, de diplomă de licență, pe o scară colosală, diminuînd corespunzător calitatea. Evident că în masa învățămîntului american există în continuare colegii care fac o treabă de vîrf, la cel mai înalt nivel posibil pe planetă, dar nu acelea dau nota sistemului, cît nenumăratele colegii comunitare, locurile unde se învață de la trei la cinci economie casnică sau marketing și se completează lacunele pe care generația le are dintr-un liceu public foarte prost. Acolo sînt alte ținte educative. E și cu totul altă lume! Noi ar trebui să ne uităm mai curînd la Vestul european, unde deși cuprinderea în învățămîntul superior este mult mai mare decît la noi, nu atinge proporțiile de masă din Statele Unite.

Mihai Șora: Eu aș fixa prioritatea numărul unu la nivelul bacalaureatului, acest bilanț global al învățămîntului formativ. Ceea ce vine pe urmă, adică specializarea, e în primul rînd o problemă de vocație, apoi una de orientare în ansamblul de cereri difuze ale societății, pe măsură ce aceasta se structurează într-un sector sau altul. Dar, înainte de a se pune această problemă a specializării, eu am nevoie de o persoană care să posede un set convenabil de cunoștințe bine articulate, din toate disciplinele de bază, integrate într-un fel de viziune interdisciplinară, elastică; de o persoană care să fi învățat să învețe în continuare, pe baza acestui nucleu foarte bine articulat, exact înțeles, oricînd utilizabil și (lucru extraordinar de important!) verbalizabil de către fiecare subiect în parte, pentru că e singurul mod în care magma aceasta a gîndirii noastre poate să se articuleze, ajutată de un vocabular divers, bogat și propriu, turnat în categorii gramaticale apropriate.

Aceasta mi se pare mie a fi sarcina esențială a învățămîntului românesc; eu văd filiera „grădiniță-primar-gimnazial-liceal" încheindu-se printr-un adevărat examen de maturizare socială. Pentru aceasta ai însă nevoie de un corp didactic motivat, care să nu-ți „zboare" în altă parte, dacă tu l-ai pregătit să fie dascăl. Trebuie să vezi realitatea așa cum este. Acest corp didactic este o masă de o jumătate de milion, care nu poate fi înlocuită cu nici un chip, în pofida faptului că, așa cum se prezintă acum, ea nu este pregătită cum s-ar cuveni pentru a duce la bun sfîrșit sarcina aceasta imensă, de a face operațional – și socialmente valorificabil – întregul potențial de creativitate al tineretului care-i e dat pe mînă. În primul rînd – formată, cum e, de-a lungul unei întregi jumătăți de secol –, ea nu este omogenă, nici ca mentalitate. În al doilea rînd, consacră mare parte din timp unor *job*-uri colaterale (cu „meditațiile" în frunte) – fapt care nu i se poate de altfel reproșa, decît de cei ce și-au pierdut simțul realului.

Iată de ce, pentru ca lucrurile să reintre în normal, trebuie *în primul rînd* (în ordinea, bineînțeles, a priorităților „de urgență", privitoare la setul de „mijloace", nu a celor „de importanță", reprezentînd „obiectivele" țintite); trebuie, cum spuneam, ca un

cadru didactic să fie *motivat salarial*, și asta nu crescîndu-i-se salariul, ci reconsiderîndu-se radical actuala scară a salarizării, ticluită la modul ceaușist, cu manualitatea în frunte și cu intelectualitatea la coadă. O răstorni; inclusiv asta trebuie să ai în proiect; să răstorni scara salarizărilor. Pe cine apreciez? Pe cel care reprezintă pentru mine garanția viitorului; or, garanția viitorului este în tineret, care se formează cum se cuvine doar sub îndrumarea unui corp didactic corespunzător din toate punctele de vedere. Iar pentru a vedea cine corespunde – și asta vine *în al doilea rînd* – trebuie să prinzi în proiectul de ansamblu și organizarea unei reciclări sistematice a întregului personal didactic, atît sub raportul disciplinelor predate elevilor, cît și sub acela al pedagogiei predării; o reciclare încheiată cu o testare serioasă a rezultatelor obținute, încît să poți, în cunoștință de cauză, elimina ce nu corespunde și asigura, în felul acesta, învățămîntului românesc nivelul cerut de complexitatea împrejurărilor pe care le avem de înfruntat de acum încolo. *În al treilea rînd*, este nevoie de o infrastructură (nu vorbesc numai despre dotare, ci despre infrastructura elementară, aceea a clădirilor). Nu se poate să facem în continuare un învățămînt în două, ba uneori chiar în trei schimburi! Nu se poate nici cu elevi supranumerici. Un elev trebuie să poată trece de două ori la un răspuns oral, să poată să dea un extemporal, o teză, altfel nu poți să-i faci evaluarea. Dacă tu ai 40 de elevi într-o clasă, ei nu vor putea beneficia de o evaluare corectă. Deci trebuie redus numărul de elevi dintr-o clasă. Este un obiectiv-țintă foarte serios; chiar dacă, cu cei 4% din PIB, nu poate fi realizat în primul an, trebuie adunați banii și continuat în anii următori. Și o asemenea strategie trebuie să facă parte nu doar din prioritățile Ministerului Educației, ci și din prioritățile Guvernului. După cum nu doar din prioritățile Ministerului Sănătății trebuie să facă parte, ca obiectiv, sănătatea populației, ci cel puțin în aceeași măsură și din prioritățile Guvernului, care alocă resursele.

Atîta timp însă cît resursele vor curge spre o industrie de secol XIX, lipsită de piață de desfacere, deci în bună parte producătoare

„pentru stoc" și ca atare consumatoare a banului public, nu văd prea bine ce anume poate face un Guvern, oricare ar fi el, în lipsa unui proiect de ansamblu coerent, vizînd în același timp și restructurarea societății, și crearea de instituții care să intre în rezonanță cu această restructurare, în așa fel încît, pe măsura funcționării *corecte* a instituțiilor (conform unei raționalități pragmatice, impregnată de bun-simț), să se structureze pas cu pas și societatea – și aici mi-aș permite să revin la marota mea, purtînd frumosul nume de „descentralizare administrativă". Pentru că, stînd și socotind bine, doar ea asigură acel regim de transparență apt de a umple cu un conținut real nivelul instituțional, transformîndu-l progresiv, dintr-o „formă fără fond", într-un „fond exprimat printr-o formă".

Trebuie să lucrăm pe *tensiunea* (vitală) dintre formă și fond. Nu se poate să mizăm doar pe un fond care se exprimă spontan, nici doar pe o formă placată ca un tipar. Ele merg împreună, se cheamă la un moment dat una pe cealaltă și se ajustează.

Sorin Antohi: Iarăși și iarăși, ne întoarcem: cine ar trebui să formuleze aceste proiecte de viitor? Corpul didactic universitar, intelectualii, poeții, clasa politică, aleșii, organismele specializate? De unde trebuie să apară viitorul?

După 1989, o anumită retorică a viitorului a fost folosită în general de partidele de sorginte comunistă, care aveau din retorica „revoluției tehnico-științifice" și a „viitorului luminos" o serie de elemente reziduale pe care au încercat să le adapteze aerului timpului sau, mai curînd, să le adapteze noilor retorici și strategii de comunicare din societatea „în curs de pluralizare", încercînd să recicleze viitorul trecutului recent. Așa a reciclat Ion Iliescu ideile Clubului de la Roma, ca program de relansare a tehnologiei, științei, cercetării românești.

Paradigma Clubului de la Roma era ideală, pentru că punea în paranteză chestiuni controversate de natură ideologică, socială și politică. Există un apolitism bazal al acestei formule de viitor global apărute în 1970 pe fondul doctrinei convergenței sistemelor (o ideologie care dezideologiza politicul și depolitiza socialul, propunînd

postistoria). Acest apolitism ipocrit a fost foarte convenabil pentru FSN și avatarii săi. Din aceste medii am auzit de proiecte de viitor. Majoritatea erau, bineînțeles, exprimate în limbă de lemn, după buna tradiție comunistă, dar o limbă de lemn care includea și rapeluri la momentele relativ luminoase ale anului 1970, înțeles ca moment istoric și simbolic. Spre consternarea mea, partidele așa-zis istorice (care, cum spunea Adam Michnik, nu existau cu un an înainte), partidele resurecte după anul 1990 nu au folosit această retorică aproape deloc. Disperat, încercam chiar să discut cu fruntașii acestor partide istorice, pentru a le sugera că, fie și demagogic, o discuție despre educație și viitor trebuie să figureze în programele lor politice, cel puțin pentru faptul că, dacă e imposibil să oferi rapid – și societatea observă aceasta – tot ceea ce promiți (locuri de muncă la toată lumea, prosperitate etc.) poți, cel puțin, amîna (puțin, dar util) scadența propriei tale guvernări, vorbind sistematic despre viitor. Cu toate acestea, în ansamblul discursului politic din România, această dimensiune (viitor, tineret, educație și așa mai departe), a rămas marginală și mai curînd apropiată polului de stînga, post-comunist, care fusese *brainwashed* cu tirade despre „societatea de mîine" – și se știe ce ușor poți promite în viitor ceea ce nu dai (nu poți da!) azi.

M-a frapat deci rezistența pe care am întîlnit-o în mediile partidelor (așa-zis) istorice la o retorică a noutății. Am descoperit că supraviețuitorii Gulagului se întorceau la memoria fictivă a unei perioade pe care cei mai mulți de altfel nici n-o trăiseră ca adulți, anii '30-'40. Proiectul lor de viitor, în mod paradoxal, era proiectul unei restaurații nostalgice și retrograde, regresivă în esența sa. În numele memoriei, se continua de fapt „boicotul istoriei"! În numele tradiției istorice, ni se oferea o nouă utopie, ca și cum un imens patefon ne-ar fi servit mereu nu doar aceeași placă, ci aceleași două-trei măsuri dintr-un imn vechi. Or, era o regresiune ce se cerea operată de oameni care, în majoritatea lor, nu trăiseră și nici nu cunoșteau bine trecutul idealizat propus ca viitor. *Mai curînd decît proiecte de viitor, am avut proiecte de restaurație*. Ele existau și la „neo-comuniști": de pildă, proiectul

de a restaura ceaușismul incipient (relativă prosperitate, relativă liberalizare). Era cu siguranță programul cel mai larg împărtășit de societatea românească, care ar fi vrut să „se întoarcă" la perioada 1965-1971. Dacă ne oprim la acești șase ani, sîntem de acord, cred, cu absolut toată societatea; dacă ne fixăm la perioada '71-'79-'80, mobilizăm tot o majoritate covîrșitoare, minus intelectualii care, după 1971 și „tezele din iulie", au avut anumite rețineri față de regim, dar (cu rare excepții) au încercat să le negocieze și pe acestea în folosul propriu. Am cunoscut și proiecte de reinstalare a unor forme de autoritarism dejist tîrziu, care aveau meritul lor pentru cei ce trăiseră atunci și profitaseră de ele. Existau și proiecte din ce în ce mai delirante, mai iluzorii, de resurecție a anilor '30; se mergea (noi doi am auzit asta adeseori la Ministerul Învățămîntului) pînă la spiritul haretismului, la reformismul lui Spiru Haret și întregul reformism românesc de sfîrșit de secol XIX, început de secol XX, o epocă în care, să admitem, fondul începea să se închege în formele moderne, iar indigenizarea modelului occidental își arăta roadele. „Revoluția" din 1989 era mai curînd la noi o „restoluție": încerca să restaureze, imitînd în prezent și viitor diverse (și polare) modele de trecut. Observație valabilă nu numai pentru comuniști sau post-comuniști, care voiau să restaureze momentul lor de glorie și să trăiască mai bine, ca într-un fel de ucronie, ceea ce rataseră la o anumită joncțiune spațio-temporală: încercau o a doua șansă. Din acest punct de vedere, trăim paradoxul pe care dumneavoastră l-ați relevat mai înainte; un ministru ca Marga, de pildă, care, în mod normal, ar fi trebuit să fie parte dintr-un proiect de viitor mai amplu, eventual proiectul de viitor al partidului său, se trezește de unul singur în momentul în care începe să privească într-adevăr spre viitor și să facă ceva în spiritul acestuia.

Mihai Șora: E adevărat, erau partide nostalgice, pentru că erau conduse de acești foști tineri care, în momentul în care au intrat la pușcărie, aveau o experiență politică incipientă, erau tineri sub 30 de ani, 25-26 de ani, atît liberalii, cît și țărăniștii. Și Dan Amedeo Lăzărescu și Coposu erau tineri. Ei au fost marginalizați total și

depolitizați, în fel și chip, în interiorul sistemului comunist, după ce au fost eliberați. Ținuți cum erau, chiar și după ieșirea din pușcărie, sub supravegherea cea mai strictă de regimul pe care-l abhorau și care-i priva de informația indispensabilă structurării unei viziuni corecte țintind viitorul, ei s-au repliat vrînd-nevrînd pe amintirea nostalgică a unui trecut care îi pregătea țării lor un viitor frumos ce n-a fost să fie. Viitorul la care se gîndeau ei a fost mereu ceea ce gramatica numește „viitorul al doilea". Iată însă că, dintre partidele emergente la începutul anilor '90, e unul care e limpede că avea un proiect de viitor, numai că nu a fost el însuși un partid consistent: PAC-ul. El avea efectiv un proiect de viitor, bazat pe o imagine emblematică a ceea ce urma să constituie axul viitoarei societăți românești: *întreprinzătorii*. PAC avea o idee relativ limpede, nu doar despre economia de piață, concurență ș.a.m.d., ci și despre modul de transplant al acestei viziuni în corpul social. Dar PAC constituia avangarda unei mișcări civice care ar fi trebuit, pentru a fi eficientă în '89, să fi luat ființă cu 10-15 ani în urmă. Atunci da, membrii ei de frunte ar fi putut într-adevăr să fie activi pe plan politic, imediat după Revoluție, căci ar fi existat acea echipă minimală de 10-15 persoane, cunoscută și validată de toată lumea.

Sorin Antohi: Să revenim la cei care avuseseră o experiență politică, fie ea și incipientă. Chiar la începutul acreditării unei vocații proprii de om politic, ei au trecut prin infernul Gulagului. Acolo s-au întîmplat lucruri înfiorătoare; nu cred că sîntem în măsură să judecăm fără drept de apel pe nici unul dintre supraviețuitorii ororii. În momentul în care ei au revenit la politică într-un mod sau altul, și-au depășit trauma Gulagului; chiar și numai pentru că au reapărut în viața publică. Din ce cauză nu au reușit acești oameni – dacă nu ei înșiși, cel puțin oamenii pe care i-au promovat –, din ce cauză în jurul lor nu s-a născut o nouă viziune politică legată de ceea ce era în anii '90 în România, și nu de ceea ce era în anii '20-'30? Asta rămîne o enigmă. Să întreb mai în detaliu: de ce acești oameni care avuseseră o carieră politică nu au știut mai bine ce se întîmplă în regiunea noastră în perioada comunismului? De ce nu au încercat ei să emuleze cu

modelele care între timp se năşteau în jurul nostru, în ţările Europei Centrale? De ce s-au întors ei cu arme şi bagaje la această ficţiune nostalgică, „linia Maniu-Mihalache", care nici măcar nu fusese impecabilă la vremea ei? De ce s-au complăcut oamenii aceştia în autoizolare (în acest proiect regresiv) şi nu şi-au folosit organul politic, care nu cred că fusese anihilat definitiv de trecerea prin Gulag, ca să înţeleagă ce se întîmpla în ţările din Europa Centrală şi ca să caute acolo nişte modele de acţiune civică, de mobilizare a societăţii, de dialog cu clasele populare? De ce s-a osificat atît de repede structura partidelor istorice, pînă în punctul de a nu mai putea recruta eficient şi exigent din rîndurile tinerilor de calitate din generaţia următoare? Impasul electoral al anului 2000 a fost impasul acestor partide, incapabile să atragă în propriile rînduri pe oamenii care să ducă România spre viitor. După 11 ani de libertate confuză, aceste partide care se revendicau de la o tradiţie românească şi occidentală a înţelegerii politicului şi a guvernării au capotat în mod absolut, scoţînd în faţă, dincolo de rare excepţii onorabile, tehnocraţi mediocri (şi, nu o dată, corupţi!) de care în mod normal ar fi trebuit să se ferească. Cum este posibil ca partidele politice istorice să nege pur şi simplu ideea de politic, prin apelul pretins soteriologic la tehnocraţi?

Mihai Şora: Mie mi se pare semnificativ ce s-a întîmplat în 1992, cu prilejul desemnării, inadmisibil de tîrzie din punctul de vedere al unui electorat imatur, invadat deja pînă la saturaţie de imaginea zîmbitoare a candidatului FSN şi predispus, cum se va şi dovedi ulterior, să devină pradă uşoară a lozincii: „Votaţi pentru liniştea voastră!", surplombată tocmai de acel surîs supradimensionat... Cum începusem să spun, semnificativ în acest sens mi se pare ceea ce s-a întîmplat la desemnarea (mult întîrziată) a candidatului care urma să reprezinte Convenţia Democrată în competiţia pentru funcţia de preşedinte al României. Una dintre întrebările care erau puse fiecărui candidat la funcţia de... „Candidat" era următoarea: „Care credeţi dumneavoastră că va fi rolul ce le va reveni foştilor deţinuţi politici, în eventualitatea că veţi ajunge

președinte?". Bineînțeles, fiecare dintre cei cinci candidați la... Candidatură (cu excepția unuia singur, care a și fost „ras", de altfel) a spus: un rol de prim-rang, fiind vorba despre un capital de suferință care trebuie valorizat etc. etc... Nicolae Manolescu a dat un răspuns foarte realist. A spus: „Ambii mei părinți au fost închiși pentru convingerile lor politice. Evident, e și o problemă sentimentală pentru mine, dar ea rămîne pur sentimentală. Am toată considerația pentru suferințele îndurate, dar problema valorizării pe plan politic a experienței este o problemă politică, nu o problemă de apreciere a cantității de suferință prin care s-a trecut". Răspunsul acesta l-a „ras" pur și simplu. E drept că, într-un fel oarecare, el fusese „ras" dinainte, pentru că existau opțiuni inițiale pentru o anumită persoană. Felul în care a fost condusă ședința, care a durat mult, de dimineață, la zece, pînă la miezul nopții – ultimul a intrat Manolescu! –, a fost, în linii mari, cît se poate de detensionat, cu întrebări, răspunsuri, comentarii. De fiecare dată cînd apărea un început de polemică iscată de vreunul dintre „electori", cel care prezida dezbaterile modera tonul. Cu singura excepție a vreunui răspuns considerat incorect (de către cine?, firește de o instanță – invizibilă, dar omniprezentă, care înclinase din capul locului acul balanței!) la această întrebare--cheie, cînd i se permitea sălii, compusă în majoritate din foști deținuți politici, să „sară" pe candidatul la Candidatură.

Sorin Antohi: Candidații erau deci examinați. S-a optat pentru cel care a „știut", care a promis cel mai frumos că va amenaja posteritatea unei traume...

Mihai Șora: Da, erau două întrebări-cheie; a doua întrebare, care comporta un singur răspuns considerat corect (răspunsul invers fiind eliminatoriu), suna așa: „Ce se va întîmpla în momentul în care candidatul va ajunge președinte (evident: de republică) într-un regim care era visat drept monarhie?". Răspunsul ortodox era următorul: „Primul lucru pe care îl voi face va fi să asigur o răspîndire a cunoștințelor despre istoria monarhiei, pentru a pune în temă populația, respectiv corpul electoral, iar după ce această

școlarizare își va fi dat rodul și fiecare va putea în cunoștință de cauză să spună *da* sau *nu*, voi organiza un plebiscit". Acesta a fost, în esență, răspunsul fiecăruia...

Sorin Antohi: Și din cine era format acest juriu, cum s-a ajuns la asemenea întrebări? Mie mi se par delirante...

Mihai Șora: Asta nu aș putea spune...

Sorin Antohi: ...Delirante pentru un program politic, pentru cucerirea și păstrarea puterii politice.

Mihai Șora: Eu știu aceste lucruri pentru că, făcînd parte dintre delegații unuia din partidele componente ale Convenției (erau cinci din partea fiecărui partid, deci eram în total 25 de votanți), am asistat la desfășurarea întregii examinări a candidaților, care a început cu Nicu Stăncescu, pe al doilea nu-l mai reții, apoi i-a venit rîndul lui Emil Constantinescu, pe urmă lui Cunescu, în sfîrșit lui Manolescu. Nu a fost o ordine alfabetică, era una arbitrară, dar foarte bine cumpănită. Candidații respectivi au stat – izolați – într-o cameră, de la ora zece dimineața: ei nu știau cînd le vine rîndul.

Sorin Antohi: E ceva... e ceva incredibil! Acesta fiind un moment de instituire, un moment fundamental al nașterii democrației românești, nu-i așa?

Mihai Șora: Într-un fel oarecare.

Sorin Antohi: Oameni care trebuiau să treacă un examen prin excelență regresiv, cam asta era, nu?

Mihai Șora: Eu nu-mi mai aduc foarte bine aminte absolut toată articularea acestei discuții cu fiecare în parte...

Sorin Antohi: Asta este poate mai bine!

Mihai Șora: ...dar au fost și teme propuse de fiecare în parte. Cred că Manolescu a venit cu tema conștientizării, a asumării răspunderii, a libertății etc.; oricum, discursul său a fost foarte coerent.

Sorin Antohi: Dar examenul care se dădea, se dădea mai ales în vederea instaurării unui „viitor anterior".

Mihai Șora: Într-un fel oarecare, da. Pentru monarhie, în mod evident, programul era restauratoriu din capul locului. Acum, aceasta este o problemă de discutat. După părerea mea, dacă-mi dai voie să fac cîțiva pași în zona obscură a istoriei contrafactuale, o soluție în acest sens ar fi fost posibilă (și cred că ar fi fost și benefică), însă asta doar în cazul în care, în decembrie '89, ar fi existat deja o echipă coerentă, o mînă de oameni adepți ai unei atare restaurări și recunoscuți deja de mulțime ca reprezentînd un „for civic" mai consistent, ce ar fi trebuit să se fi constituit cu ani în urmă, în plină „epocă de aur", ca un organism în programul căruia mulțimea aceea, care atunci năvălise în stradă, să-și fi putut recunoaște propriile aspirații.

Sorin Antohi: Cam mulți „dacă", dar treacă de la mine! Cît privește „epoca de aur", care a durat totuși mai bine de două decenii, cred că un „for civic" asemănător celor din Cehoslovacia, Ungaria, Polonia, ar fi putut apărea la noi, cel mai bine după Helsinki.

Mihai Șora: Da, oricum existau atunci trei puncte de „criză de sistem" în „monolitul" ceaușist: greva de la Lupeni, sindicatele libere, Goma; așadar, trei situații din care ar fi putut ieși ceva, nu? Atunci era un lucru cu care te puteai solidariza. Ai avut trei oferte de reformare a sistemului existent atunci, dintre care una chiar în interiorul comunității intelectuale, disidența Goma, care, pînă la urmă, și-a redus notabil proporțiile, pînă la a deveni o disidență de pașaport, în loc să fie o disidență de program. Dar, oricum, era un lucru care se petrecuse chiar în comunitatea intelectualilor, oferindu-le implicit acestora posibilitatea de a prelua impulsul și de a-l transforma într-un program de acțiune reformatoare rezonabilă. „Intelectualii" n-au profitat însă, atunci, de posibilitatea de a ieși în spațiul public (monitorizat atunci de SUA), fie și cu un program minimal de „aerisire" a sistemului existent, ci au optat pentru spațiul privat (monitorizat de Ceaușescu!).

Desigur, în *acel* moment nimănui nu i-ar fi putut trece măcar prin gînd ideea de restaurare a monarhiei. (Problemele acelui moment erau cu totul și cu totul altele.) Dar, dacă o echipă rezultînd din „opțiunea pentru spațiul public" ar fi ajuns indemnă în decembrie '89 și ar fi fost recunoscută ca atare de mulțimea răsculată, o soluție monarhică propusă atunci, la acel moment de ruptură radicală, n-ar fi fost de lepădat... Pentru că, în mod absolut limpede, restaurarea monarhică ar fi fost un factor de ruptură *totală* în raport cu comunismul sovietic. Dar, e un *unic* moment al istoriei românești în care acest lucru ar fi fost cît de cît posibil: începutul lui ianuarie '90 sau sfîrșitul lui decembrie '89. Atunci, dar numai atunci, în cîteva zile, ar fi fost posibil așa ceva. Dacă ar fi existat atunci o echipă cu un proiect de viitor, unul dintre elementele componente ale viitorului putea fi soluția monarhică, dar numai de acord cu înșiși reprezentanții acestei monarhii, care și ea ar fi trebuit să dea dovadă de dinamism. Atunci ar fi venit ca o mănușă pentru mentalitatea românească, recunoscîndu-se pe sine (ca spălată de trecut și renăscînd), nu doar într-o echipă care ar fi avut desigur de suferit pentru idealul ei, ci și – mai ales – într-o *persoană*. Căci pentru depersonalizarea politicii românești trebuie să mai curgă încă multă apă pe Dunăre...

Sorin Antohi: Pentru a pune problema restaurării monarhiei, a existat probabil un moment prielnic, care s-a prelungit într-un fel, prin precaritatea și ambiguitatea structurilor de putere, pînă la alegerile din '90. A fost un fel de *interregnum*. Oricum l-ai fi numit, constituțional regimul nu exista, apăruse o anumită breșă care se putea folosi. Dar lipsea grupul care să poarte acest proiect de viitor; acest proiect nu exista, mă tem, nici la Versoix.

Mihai Șora: El nu putea exista la Versoix, decît dacă ar fi avut pe ce conta la București.

Sorin Antohi: Așa este. Multă lume ura visceral monarhia și pe Regele Mihai, așa cum se poate evidenția dintr-o consultare cu „masele largi, populare", prin reprezentanții lor aleatorii, în taxiuri, în tramvaie, în trenuri, berării și așa mai departe.

Mihai Șora: Sînt mulți factori care acționau aici, foarte amestecați, printre ei și o anumită frică remanentă de a spune chiar tot ce gîndești. Totuși, acea manifestare de Paști... E un lucru uluitor. Nimeni, niciodată nu a scos în stradă milionul acela de oameni. Nici evenimentul insurecției n-a scos decît a zecea parte. Ce s-a umplut atunci, în ultimele zile ale lui decembrie '89, a fost un perimetru pe bulevard, și nici acela umplut chiar din trotuar în trotuar, între Piața Romană, Piața Universității și Piața Palatului.

Sorin Antohi: Eu, văzînd totul pe o videocasetă (pentru că nu eram în țară), am realizat un fapt pe care vreau să îl dezvălui acum: populația României post-comuniste a avut ocazia revelației „celui de al doilea corp al Regelui", o ilustrație aproape didactică a analizei lui Kantorowicz. A avut o mică și fulgurantă revelație a corpului simbolic al Regelui. M-a frapat colosala elocvență a acestui corp simbolic, care tăcea surîzător, uitîndu-se pe deasupra milionului de oameni. Tot ce putea fi mai opus activistului „popular" și locvace Ion Iliescu, ca încarnare a puterii.

Mihai Șora: Și mai era un lucru; mai era acea amplă desfacere a brațelor, largă, lentă, fără nervozitate, fără...

Sorin Antohi: ...Brațe care *primesc*, nu brațe care însoțesc ilocuționar limba de lemn!

Mihai Șora: Revenind la politică, acela ar fi putut fi un moment absolut rațional de restaurare a monarhiei, ca garant al unei ruperi radicale de trecut. Nu, bineînțeles, ca garant al guvernării (nu era să i se ceară Regelui un program de viitor). El era însă, indubitabil, totalmente deschis spre viitor. Într-adevăr, e absolut limpede că cineva care, din 1947, a trăit în Elveția în condiții de concurență, de modestie, de pricepere profesională, de expert în motoare de avion, de pilot de încercare pentru prototipuri, nu putea să nu aibă totală deschidere spre modernitate, inclusiv la nivelul reflexelor. Pentru că ce ne lipsește nouă în momentul acesta de răspîntie nu este inteligența; ne lipsesc reflexele potrivite. Îngrămădite în șira spinării și sustrase controlului cerebral, aproape toate

reflexele noastre sînt „retro”. Cu capul, am vrea noi să mergem fără abatere, mereu înainte; șira spinării ne trage însă mereu înapoi; aceasta este nenorocirea, valabilă de 22 milioane de ori, pentru 22 milioane de locuitori ai țării.

Sorin Antohi: Aceasta ne aduce înapoi la paradoxul schimbării, care se poate formula în modul următor: oamenii nu se pot schimba pînă nu trăiesc mai bine și nu pot trăi mai bine pînă nu se schimbă. Este ca formula din Orwell despre revoluția proletară: proletarii, ca să se revolte, trebuie să devină conștienți; ca să devină conștienți, trebuie să se revolte. Cum se iese din dilemă?

Mihai Șora: Printr-o soluție din afară spre înăuntru. Prin *forme*, nu complicate; cîteva puncte, atîtea sînt. O propoziție de bază: „ce ție nu-ți place, altuia nu-i face” – este universal inteligibilă. Nu-ți place ca altul să nu se țină de cuvînt, nu-ți place ca altul să te înșele, să te fure etc. Aceasta e toată problema, să intre bine la nivelul șirei spinării, la reflexe, deoarece întotdeauna pot fi găsite argumente pentru a o „coti”.

Sorin Antohi: De acord! La un moment dat, vorbeam despre voga discursului gol despre viitor ca restaurație a anului 1970, așa cum se vedea el în mediile din jurul lui Iliescu. Tot acolo s-au construit grupări ca „Un viitor pentru România”; este mediul instituțional post-„Ștefan Gheorghiu”. O ramură de înaltă cultură, snoabă și chiar *dandy*, era discursul apolitismului, gen Eugen Simion, Răzvan Theodorescu; apolitism, cu condiția să slujești credincios FSN-ul; cum ar spune Caragiale: „apolitism, primim, dar să fie cu sprijin necondiționat pentru Iliescu!”. A doua formă, ceva mai joasă, mai aproape de inteligheția tehnocratică formată în perioada ceaușistă, era discursul clasic de la „Ștefan Gheorghiu”. Acolo existau competențe, în jurul acestor două tipuri gemene de proiecte de viitor. Cine a condus *efectiv* România 11 ani? Exact oamenii care aveau acele competențe și, uneori, chiar o vocație transpolitică a puterii. Personaje de la Institutul de Economie Mondială, de la toate dubioasele institute de cercetări (*thinktank*-uri, le-am spune astăzi) ale Partidului Comunist Român. Toată această pătură

care conduce și care a fost re-pusă pe tapet chiar și de partidele „istorice" (cel mai spectaculos, prin candidatura prezidențială a lui Mugur Isărescu). Tehnocrații ceaușismului tîrziu, construiți în eprubetă – fiindcă nu aveau, evident, nici un raport existențial dramatic cu ce se întîmpla în societatea românească a anilor '80, pe care însă o studiau foarte serios. În anii '60-'70, se putea spune că acolo e pepiniera Partidului, în care, teoretic măcar, se experimentaseră anumite modele „socialiste" de dezvoltare. În anii '80, era deja patent că asemenea modele alternative erau excluse. Capitalul de relativă cunoaștere a Occidentului însemna acces la bibliografia occidentală la zi, prin biblioteca de la „Ștefan Gheorghiu" și de la celelalte institute de unde ne-au venit toți – Mircea Ciumara, Ulm Spineanu, Adrian Năstase, Daniel Dăianu, Mugur Isărescu și toți ceilalți. Ei au avut întotdeauna acces la cărțile occidentale, au putut circula în Occident aproape nestingheriți, în stagii și delegații. Toți acești oameni aveau o competență: aceea de a construi o societate de nivelul anilor '70. Deci exista o competență internă, ceea ce analiștii programelor de dezvoltare numesc capacitate; dar pînă și aceasta, deși atrasă în actul guvernării, a fost pusă în situația de a cîrpi anteriul lui Arvinte sau în cea de gestionar al crizei, niciodată în poziția de strateg și factor principal de decizie: sindicatele, oligarhia mafiotă, populism, FMI-ul, și Banca Mondială au fost mereu mai tari...

Mihai Șora: Bine, pentru că această „capacitate" trebuia să funcționeze în cadrul „modelului Ceaușescu". Or, modelul Ceaușescu avea, din start, următoarele două aspecte îngrozitoare: un proiect de *omogenizare teritorială* (grîu la munte, pădure de brazi la șes, dacă îngroșăm liniile pînă la caricatură – oricum, industrie repartizată în proporții identice pe întreg teritoriul național). Al doilea aspect al modelului: industria grea trebuia să fie garantul independenței naționale. Cînd li s-a tăiat Krivoi Rog-ul ca bază, știu că am văzut un titlu pe șase coloane într-un ziar, *Scînteia* sau *România liberă*, nu-mi mai aduc bine aminte, lucrul se întîmpla cu prilejul sosirii la Constanța a primului vapor de

minereu din Brazilia destinat Combinatului siderurgic din Galați, iar titlul respectiv suna așa: „garanția independenței noastre". Auzi, domnule, dobitocie: să consideri că-ți garantează *independența* o bază de materii prime situată la mii și mii de kilometri distanță, chiar fără a mai pune la socoteală și faptul că, o dată ajuns la Galați, nenorocitul de vapor era încărcat cu aproximativ 13 $ tona de minereu brut! Era o aberație. Totuși, ei erau obligați să se încadreze în acest sistem de industrie grea prevalentă și nu aveau nici o libertate de mișcare, erau legați de mîini și de picioare. Nici măcar nu puteau să facă un alt program, paralel cu acesta. Ei trebuiau doar să nuanțeze un program preexistent, cu toate că i-ar fi dus poate mintea și la mai mult. I-ar fi dus oare mintea și la următoarea chestiune elementară? Vrei să fii performant pe plan mondial? În loc să faci reduplicarea, în mai prost, a „Renault-ului 12" în „Dacia", ar fi fost infinit mai bine să faci ceva performant, ca de pildă: filtru de aer; la care să fie și „Rolls--Royce"-ul abonat, și „Renault"-ul și „Mercedes"-ul, de ce nu? Da, dar asta nu mai permitea să ridici zidul, închizîndu-te în autarhie. Singura soluție valabilă așadar ar fi fost conectarea la economia mondială; dar ei erau obligați să lucreze în sistem autarhic.

Sorin Antohi: Aici este hiba sovietismului în economie, dincolo de faraonismul și proasta administrare a proiectelor (combinate etc.): sovietismul este un modernism arhaic; nu realizează că modernitatea înseamnă liber schimb și încearcă să promoveze autarhia. Astfel, el se înscrie într-un paradox, care pînă la urmă îl răpune: ideea că modernismul se poate concilia cu autarhia. De ce oare s-au dovedit atît de incapabili economiștii și managerii comuniști cînd au fost puși la treabă, în libertate, din ianuarie 1990 încoace? Cînd îi ascult, ei îmi par semidocți, inarticulați, nu sînt în stare de altceva decît de discursuri despre fracțiuni din PIB și alte asemenea detalii de natură financiar-contabilă, pe care, de altminteri, le poate înțelege orice om cu lecturi constante dintr-un ziar financiar. Este oare prețul pe care îl plătim pentru contraselecția ceaușistă? Suferim oare și acum pentru faptul că

cei selecționați în instituțiile de specializare ale partidului, din nefericire, nu erau prea străluciți, iar formatorii lor le semănau? Cam aceasta este senzația mea.

Mihai Șora: E posibil, că doar veneau acolo pe bază de dosar de partid, nu pe bază de IQ.

Sorin Antohi: Vreo cîțiva mi-au făcut o impresie ceva mai bună, dar majoritatea sînt deplorabili. Se exprimă catastrofal cînd vorbesc liber sau răspund la interviuri, iar în momentul în care încearcă să pună ceva pe hîrtie nu se înțelege nimic. Tehnocrații ceaușismului și iliescismului au un aer general de semidoctism suficient, precum și unul de amatorism în specialitatea lor. E cazul frustului Nicolae Văcăroiu și al altora care au ajuns în poziții de cîrmuire. Nu par altfel nici poticnitul Theodor Stolojan, nici alții ca el, între care enigmaticul Mircea Ciumara, cu toții incapabili să se exprime coerent în public; e și cazul filozofardului Ulm Spineanu, incoerent pînă la delir. Or, acești oameni sînt chemați să clarifice la televizor noțiuni elementare, în beneficiul marelui public care ar trebui să devină baza lor socială. Pe de altă parte, partidele „istorice" se complac într-o gerontocrație fără proiect de viitor – există bătrîni ce pot gîndi viitorul, dar la noi s-au ales în funcțiile de conducere bătrînii care nu-l înțeleg deloc (și care, de altminteri, nu înțeleg nici prezentul, din păcate: dacă înțelegi prezentul, dincolo de „mizeria istorismului" pe care o denotă Karl Popper, poți să-ți faci o idee despre viitor). Ei țin afișul după 11 ani de la „revoluție", și nu înțeleg să crească o generație mai tînără capabilă să facă schimbarea; mai mult decît atît, au promovat în funcțiile superioare ale partidelor o generație mijlocie la fel de nulă ca și colegii lor din sistemul politic, în locul celor 15.000 de specialiști (pe care Convenția Democrată i-a *promis*). Oare de ce se întîmplă așa? Din ce cauză nu ajung în linia întîi și în posturi-cheie purtătorii de viitor, vectorii viitorului?

Mihai Șora: Nu văd un răspuns, pentru că, totuși, dacă stăm să ne gîndim, deschiderea drumului în beneficiul celor tineri nu e, nu poate fi doar un act de bunăvoință din partea celor de la

„conducere". Competența răzbate; ea are, în sine, o anumită agresivitate răzbătătoare. Partidul Liberal pare a fi un partid mai dinamic din acest punct de vedere; vine de jos ceva care presează puternic. Sau, mă uit la țărăniștii de pînă-n anul 2000; există acolo, chiar și printre oamenii mai tineri, între 40 și 50 de ani, niște „capace", care funcționau aidoma celor bătrîni. Hai să exemplificăm: doctorul Opriș, de pildă, părea a fi fost un neascultător capac, un tampon care bloca mișcarea „în sus", condamnîndu-și astfel partidul la o mortală stagnare. Cauza mai adîncă a acestei stagnări a partidelor cu ambiții (încă modeste și, oricum, insuficient limpezite doctrinar) de restructurare – să zicem „spre dreapta" (evident: moderată) – a societății românești rezidă, cred eu, în neidentificarea limpede și exhaustivă a grupurilor de interese afine cu propria lor direcție public asumată, grupuri existente la modul latent și doritoare de autostructurare instituțională pe plan politic, ca garant al realizării pragmatice a intereselor de grup. Dacă într-adevăr ar exista o inserție puternică a acestor partide în actuala societate românească, așa tulbure și instabilă cum se prezintă ea acum, atunci *trendurile* încă obscure ale grupurilor sociale respective ar deveni finalmente transparente în măcar capetele, voința și privirea vîrfurilor partidelor care pretind a le exprima. Dar partidele acestea nu au ce exprima, pentru că nu dispun de o legătură suficient de puternică cu baza lor socială prezumată, ele se (re)prezintă deci mai degrabă pe ele însele, cu interesele lor proprii. Nu mi se pare, prin urmare, că partidele acestea, în întregul lor, în momentul de față, prin toți membrii lor de mijloc și de vîrf, ar avea o inserție socială puternică, în așa fel încît să fie reprezentanți ai unor interese colective. Dacă ar fi reprezentanți ai unor interese colective care, datorită lor, s-ar transparentiza și s-ar conecta la restul intereselor societății, atunci da: s-ar putea ca partidele acestea să se articuleze și ele, la rîndul lor. La liberali, mi se pare că există mai clarificate cîteva interese de grup care se confruntă, și nu doar indivizi care se înfruntă.

Sorin Antohi: În primul rînd, la PNȚCD lipsește grupul de interes al țăranilor, iată absența cea mai spectaculoasă!

Mihai Șora: Acesta nu mai poate fi numit un partid țărănesc.

Sorin Antohi: Sigur!

Mihai Șora: Nu mai există o țărănime propriu-zisă; există doar o agricultură prost făcută...

Sorin Antohi: Există însă o lume rurală, există, sau ar trebui să existe, o agricultură... Partidul Național Țărănesc, care are ca temă tradițională chestiunea țărănească, ar trebui să abordeze și să înțeleagă mai bine lumea rurală. Un partid politic care se reclamă de la tradiția Maniu-Mihalache și se legitimează prin talpa țării nu a reușit să propună nimic inteligent după 1990 și pînă acum. Sigur că a fost foarte greu să promovezi proiecte legislative de restituție a proprietății funciare și celelalte, în condițiile în care votul decisiv a aparținut mai întotdeauna neo-comuniștilor. Dar rămîne la fel de adevărat că Partidul Național Țărănesc Creștin și Democrat nu a produs o strategie pentru revigorarea lumii rurale.

Mihai Șora: Iată de ce prima parte a denumirii lui e de două ori lipsită de bază, dacă o judecăm în lumina prezentului. Cu adevărat național a fost acest partid în prima parte a existenței sale, cînd obiectivul lui numărul unu era de a obține drepturi egale pentru românii ardeleni. Dar, după atingerea – cu asupra de măsură – a acestui obiectiv, la 1 Decembrie 1918, programul partidului ar fi trebuit să devină un program de guvernare a întregii țări, cu toate problemele ei infinit mai complexe decît strictul program de revendicări naționale al partidului antebelic. Oricum, astăzi el e incapabil, cu această denumire, să statueze exact poziția lui într-o lume în care frontierele se transparentizează, planeta se globalizează, suveranitățile devin suveranități limitate etc. Iar denumirea de „țărănesc" vine de asemenea ca o nucă în perete, pentru că nu mai ai clasa socială respectivă decît la modul rezidual.

Sorin Antohi: E un partid care a rămas prizonierul unei viziuni a trecutului, fără a reuși să genereze un discurs al noutății și cu atît mai puțin un proiect de viitor pentru lumea cu care are de a face acum.

Mihai Șora: Individual a reușit, însă asta doar datorită tenacității unuia sau altuia: „Legea Lupu", de exemplu. Meritul lui Lupu a fost cu atît mai mare, cu cît legea aceea nu izvora, la drept vorbind, din ideologia partidului, din programul partidului, ci din încăpățînarea cu care el s-a ținut ani de zile – a devenit și ridicol, a umblat în costum național, a făcut diferite lucruri prin care să se impună. Are și o burtă impozantă...

Sorin Antohi: Și chimir, și toate celelalte. Vasile Lupu este emblematic pentru catastrofa Partidului Național Țărănesc Creștin și Democrat: a fost nevoie să apară un asemenea personaj, absolut marginal la început (îl știu de ani și ani – e ieșean, era cercetător la Centrul de Științe Sociale al Universității), pentru ca partidul țăranilor să vorbească despre pămînt. A fost nevoie ca un om...

Mihai Șora: ...un om care avea o marotă personală, o idee punctuală pe care ținea cu tot dinadinsul s-o impună printr-un text de lege și pentru care s-a bătut pînă ce și-a atins ținta.

Sorin Antohi: El cunoaște însă direct lumea rurală, a venit cu acel punct, s-a ținut încăpățînat de el și a ajuns la ceva. Ce interesant ar fi fost dacă partidul ar fi avut realmente o viziune! Dacă toate punctele din program ar fi fost servite cu aceeași încăpățînare, cu aceeași asumare pînă la capăt a ideii politice, puteam avea altceva, în locul unui partid incapabil să conducă.

Mihai Șora: Vezi, Ticu Dumitrescu n-a avut norocul lui Vasile Lupu, deși s-a luptat cu aceeași îndărătnicie pentru proiectul *lui* de lege, care – nici ea – nu izvora direct din ideologia partidului. El n-a putut să-și ducă pînă la capăt proiectul, a trebuit să se dezică de el pînă la urmă; atît de mult a fost discutat și răstălmăcit acest proiect, inclusiv din partea colegilor lui de partid, încît a ieșit aproape contrariul a ceea ce fusese prevăzut. Și, oricum, legea aceasta – în forma ei inițială, bineînțeles – ar fi trebuit votată în urmă cu zece ani. Cînd a ieșit, oricum era prea tîrziu pentru a mai fi realmente eficientă. Dar ea a fost mereu contracarată de interese foarte bine organizate, care au acționat retro.

Sorin Antohi: Există alte grupuri de interese în România care ar putea să ducă spre un proiect de viitor, bun, rău, totuși mai puțin prizonierul trecutului cît, în sfîrșit, pregătitorul viitorului?

Mihai Șora: Eu cred că nu ar trebui să ne mulțumim cu această constatare de eșec al ansamblului societății românești, în care bineînțeles că e cazul să-i includem pe acești deținători ai „luminilor" care sînt intelectualii ei (inclusiv cei de formație tehnico-economică). Trebuie reinvestită încredere, intelectualitatea însăși trebuie să se resesizeze. Există aici un potențial care nu a fost încă întrebuințat așa cum se cuvine. Trebuie, în cele din urmă, să existe grupuri de interese care să se delesteze de tot ce le blochează viitorul, adică șmechereala, viziunea imediatului etc. Dar ei nu înțeleg lecția din bun început – punîndu-și pentru asta capul la contribuție –, ci doar în urma unor experiențe extreme: dat cu capul de pragul de sus, falimentul, reînceperea de la zero. Nu îmi închipui – totuși! – că cineva care a fost sancționat printr-un eșec radical (mintea de pe urmă a românului!) își va permite luxul de a reîncepe exact în același fel.

Sorin Antohi: Cred că lucrurile stau așa: să ai experiența eșecului; să înțelegi ce ți s-a întîmplat; și, în al treilea rînd, să ai voința și puterea de a o lua de la capăt *altfel*. Mi se pare că numărul mare de întreprinzători care au intrat în mecanismul politic pe principiul „intră cine vrea, rămîne cine poate" caută să se poziționeze mai bine în interiorul unui sistem condamnat, pentru că știu că fără el nu există. Ori votează cu picioarele, și votează din ce în ce mai mulți: tineri sau mai puțin tineri, aventurieri, disperați, întreprinzători sau oameni din mediul academic. Observă că totul este inutil, își iau bagajele și se cară. Nu cred că am cunoscut o familie în România care să nu aibă membri plecați recent, în curs de a pleca sau care visează să plece în străinătate. Nu cunosc multe familii înșurubate complet în lumea românească, și care să nu se gîndească la „fugă". Este o problemă serioasă, pentru că, atîta vreme cît oamenii sînt așa de precar așezați în sfera interesului național, nu putem avea un viitor comun.

Mihai Şora: Hai să luăm cazul cel mai elocvent și de care ne lovim la mai tot pasul, acela al întreprinzătorului mic și mijlociu. Care este primul obstacol pe care îl întîlnește? Primul obstacol este acolo, sus: statul. Deci el își începe întreprinderea într-un regim *legal*, în care beneficiul lui reinvestit este scutit de impozit. Statul, care și el navighează printre evenimente, cotind-o mereu, și care își luase această *obligație* printr-o *lege*, renunță pe șest la ea, pentru că e strîns cu ușa de FMI, de diverse alte organisme, așa încît ajunge să-și modifice pînă și bugetul care a fost votat, adăugînd la capitolul „intrări" și scăzînd la capitolul „ieșiri", așa încît, fără să clipească, trece cu buretele peste obligația asumată prin lege, impozitîndu-i întreprinzătorului și profitul reinvestit în întreprindere. Acesta, la rîndul lui, are două posibilități de a acționa: „de jos în sus", printr-o organizare eficace în rețea, care să preseze puternic asupra statului, pentru a-l aduce pe calea cea dreaptă sau, mult mai la îndemînă și mai imediat eficace (dar și mai neleal), „de sus în jos" (adică pe spinarea salariatului), trecînd și el „pe șest" de la salariul alb la salariul negru, de la munca cu asigurări sociale la contractele de colaborare pe 6 luni, pe care le denunță la 5 luni și 29 de zile, desigur fără a pune angajatul pe drumuri, ci făcîndu-i un nou angajament, evident doar pentru 6 luni, totul în dauna angajatului, care însă nici el nu se solidarizează la nivelul lui pentru a face presiuni împotriva patronului, după cum nici patronii nu se solidarizează pentru a continua mai departe presiunile asupra statului. Deci, din nou, mișcării de jos în sus îi este preferată mișcarea de sus în jos. Prima lecție pe care toți, pînă la ultimul elector, trebuie neapărat s-o învețe este că, de n-ar fi decît timp de 12 ore din patru în patru ani, există *un singur stăpîn al Puterii*: poporul adult (cu condiția de a fi și treaz). Dar nu, electoratului nici nu îi trece prin cap că, de n-ar fi decît *atunci*, el singur este stăpînul Puterii, tot așa cum nu le trece oamenilor prin cap că ei pot acționa de jos în sus: reflexele îi îndeamnă să meargă mereu de sus în jos.

Sorin Antohi: Există totuși partide care au reușit să-și cristalizeze o clientelă politică și chiar o bază socială.

Mihai Șora: Cred că sîntem și din punctul acesta de vedere în progres față de acum doi, trei sau patru ani.

Sorin Antohi: Este totuși interesant că, poate cu excepția Partidului Liberal, partidele Convenției Democrate care s-au aflat la guvernare nu au reușit să-și îmbunătățească baza socială în timpul exercițiului guvernării. Eroziunea pricinuită de guvernare afectează inevitabil toate partidele, aproape indiferent de performanță; pe de altă parte, într-o țară ca a noastră, în care lucrurile sînt în flux dezordonat, a te afla la cîrmă timp de patru ani îți oferă, printre altele, capacitatea de a abuza de toate instituțiile și privilegiile statului. Din acest punct de vedere, mi se pare relevant că, în vreme ce PDSR și-a consolidat clientela politică (o clientelă politică aproape captivă, moștenită de la comunism), în perioada în care s-au aflat la guvernare, partidele Convenției Democrate nu au reușit să facă la fel, nu au reușit decît să hrănească o clientelă rapace de profitori din jurul imediat al vîrfurilor lor de partid, fără să construiască o bază onestă și loială în teritoriu. Or, în termeni electorali, un ciclu de patru ani este un timp relativ lung – cel puțin într-o lume a schimbării, a tranziției. Mai avem și partide care încep să-și construiască o bază socială. Partidul Liberal mi se pare exemplul cel mai frapant, pentru că este nou, nu se trage, ca PDSR-ul, PRM-ul și PD-ul, cu clientela lor cu tot, din lumea național-comunismului; totuși, a reușit să facă pasul spre viitor, să întîlnească grupul de interese care se naște acolo, în străfundurile societății. În timp ce, repet, PNȚCD-ul nu a reușit.

Mihai Șora: Este – sau, mai bine zis, a fost – cel mai stagnant partid. Trebuie să avem însă răbdare și să sperăm că se va restructura de acum încolo, în noua lui formă.

Memorie și viitor

Memoria, 77-78 • *memoria comportamentală,* 79 • *amnezia,* 79 • *memorie și generații,* 80 • *discursul critic despre trecut,* 80-83 • *istoria ca știință și istoricul ca om viu,* 84 • *Holocaust și Gulag,* 85-87 • *Generația '27 și politica,* 88-90 • *antisemitismul românesc,* 91 • *Nae Ionescu și influența lui,* 92-93 • *sfera artefactelor,* 94 • *organicism și tehnicism : un cîmp tensional,* 94-97 • *ideal și crimă la comuniști și naziști,* 97-100 • *memorie și experiență directă,* 100-101 • *sistemul editorial în comunism,* 102-104 • *servitute voluntară și contract social,* 105-106 • *accesul la învățătură,* 106-107 • *reconcilierea,* 107-108 • *doctrine politice în România postcomunistă,* 108-111 • *civism și politică,* 111-116 • *inginerii financiare,* 117

Sorin Antohi: Discuția noastră de pînă aici a fost un fel de repertoriu al obsesiilor centrale pentru oamenii din România care își pun problema viitorului și problema situării țării în raport cu ziua de mîine. Aș vrea ca, în continuare, să încercăm să adîncim cîteva dintre temele pe care pînă acum le-am tratat pe scurt și să începem o discuție mai generală despre memorie, pentru că mi s-a părut că nu poate exista un proiect de viitor fără un corespondent în memoria individuală și colectivă și, ați spus dumneavoastră la un moment dat, „te uiți în viitor cam la atîta distanță cîtă distanță poți recupera din trecut". Aceasta este, de fapt, situarea noastră în prezent, pînă la urmă: o capacitate simultan regresivă și progresivă. O propensiune simetrică, una care ne situează, ne orientează, ne întemeiază. Aș vrea să ne ocupăm puțin de tema memoriei, fiindcă ea a fost atinsă după 1989 în discursul public și chiar, uneori, în discuțiile savante. S-au făcut încercări de a recupera cîte ceva din fragmentele unei memorii colective și individuale obliterate ori siluite de comunism, de la studiile profesioniștilor (istorici, etnologi, politologi, sociologi ș.a.m.d.) pînă la memoriile

individuale ale deținuților politici, ale supraviețuitorilor diverselor traume istorice. Dezbaterea publică se va profesionaliza, probabil, în continuare; s-a înființat de curînd un Institut Român de Istorie Recentă a României, există activități susținute în cîteva universități românești în direcția istoriei orale, a documentării memoriei individuale și colective; avem imensa întreprindere inițiată de Alianța Civică, prin abnegația Anei Blandiana și a lui Romulus Rusan, în jurul memoriei Gulagului românesc; la Timișoara există o foarte bună cercetare coordonată de Smaranda Vultur, despre șvabii și românii bănățeni și tribulațiile acestora sub comunism; există și alte forme promițătoare ale acestei dezbateri. În presa noastră culturală apar discuții cu privire la traumele majore ale secolului, adesea într-un context comparativ, Holocaustul și Gulagul. Pe acest teren au apărut o serie întreagă de neînțelegeri, crize de interpretare, polemici și chiar scandaluri publice, în care ideile sînt legate (prea strîns) de persoane.

Românii, în general, se dezinteresează de memoria recentă – și am o dovadă în tirajele foarte slabe ale cărților savante despre trecutul recent (ceea ce nu e valabil pentru biografii, autobiografii, memorii, jurnale, care se vînd mai bine). La noi nu există un interes susținut pentru investigarea sistematică a trecutului, pentru reconstrucția unei memorii colective. Istoricii din România nu au avut o contribuție foarte bună, breasla întreagă fiind într-o criză de identitate, legitimitate, orientare și metodologie după 1989. Totuși, societatea noastră pare obsedată de trecut. Am vorbit ieri, de-a lungul unei zile întregi, despre faptul că mare parte din proiectele de viitor produse de societatea românească sînt de fapt retrospective, regresive, sînt încercări de a recupera un „trecut utilizabil", de regulă iluzoriu. Prin urmare, m-aș aștepta ca dezbaterea despre trecut să fie ceva mai intensă și ca preocuparea pentru memoria colectivă să fie ceva mai susținută. Nu știu cum vedeți dumneavoastră chestiunea aceasta. Credeți că, în momentul vorbirii, societatea noastră se preocupă de propriul său trecut? Cum vedeți raportul dintre ceea ce se întîmplă acum în România și încercarea de a reconstrui o memorie colectivă?

Mihai Șora: Eu aș lua-o la un nivel mai... pedestru, ca să spun așa. Nu mai există o memorie *comportamentală*, un automatism al reflexelor corecte, care să stabilească o continuitate între un trecut ce era, într-adevăr, pragmatic orientat spre viitor – orientat adică la modul pedestru și laborios, cotidian, de treabă bine făcută – și un prezent croit după criterii similare de corectitudine relațională. Nu vorbesc despre orientările politicii generale, ci despre felul în care o populație întreagă își conserva într-un fel trecutul comportamental și îl pregătea pentru întîmpinarea viitorului. (Sigur că există o preocupare pentru trecut la istoricii care se redefinesc, își redefinesc obiectivele, dar, la cele două capete care interesează societatea românească din punctul de vedere al *amenajării condițiilor de intrare corectă în viitor*, adică: 1. la nivelul populației și 2. la acela al reprezentanților politici ai acestei populații, nu există o memorie corectă a trecutului *ca vector* spre viitor.)

Sorin Antohi: Spuneam că în România te puteai aștepta să existe un recurs mai insistent la memorie, deoarece, în orice caz, nu se vede prea bine cum va arăta viitorul. În situația postcomunistă de anxietate și dezorientare, o societate ca a noastră, înclinată să se uite foarte mult în trecut – în diverse trecuturi, pentru că există o fragmentare naturală a viziunii sociale despre trecut: unii se întorc la perioada lui Dej, alții la Ceaușescu, alții la perioada monarhiei și așa mai departe (există o competiție între diversele versiuni ale trecutului, chiar între oamenii care ar trebui să-și amintească același lucru); nu problematizează totuși suficient raportul dintre ieri, azi și mîine. De ce? Avem de-a face cu un fel de amnezie? Bun, înțelegem amnezia, anumite societăți nu mai vor să-și amintească evenimentele traumatice. Cred că este natural pînă la un punct ca, în anii '90, lumea să nu mai vrea să-și amintească foarte mult de comunism. În fond, societățile care au trecut prin traume istorice au avut întotdeauna nevoie de o generație-două pentru a începe să-și reamintească. În sensul acesta, Germania post-nazistă, în ciuda procesului sistematic de denazificare de după război, a început să-și amintească *realmente* nazismul într-o manieră

critică și sistematică abia în anii ’70. Francezii au așteptat pînă în anii ’80 și chiar ’90 ca să-și problematizeze trecutul recent (cum ar fi regimul de la Vichy). Deci nu ar fi de așteptat ca în România, imediat ce un ciclu istoric s-a încheiat, să înceapă o retrăire critică a lui prin dezbateri despre memorie. Dar, poate, în condițiile în care, la noi, perioada comunistă a reluat și adus la paroxism anumite racile, sfidări și procese endemice ale societății românești, dezbaterile despre trecutul recent angajează întreaga noastră istorie.

Mihai Șora: Cred că ar trebui să ne uităm la categoriile de vîrstă ale societății românești: dintre cei trăitori sub vechiul regim, adică anterior dictaturii antonesciene, de pildă, cred că există o parte de populație extrem de mică și, oricum, totalmente inactivă în interiorul societății de azi. Pe de altă parte, pentru toată perioada care îi urmează, și unde există o populație mai masivă și de vîrste diferite, sigur că supraviețuitorii au avut o existență traumatizată, care cere să fie uitată. Ea nu poate fi reconstituită în mod real, decît în măsura în care persoanele care o vor recupera ca memorie nu se vor simți *personnellement concernées*, situație care nu le-ar permite să iasă din stadiul emoțional de reconstituire a memoriei, care este întotdeauna și părtinitoare, în aceeași măsură, fie că omul se simte vinovat într-un fel oarecare și vrea să-și camufleze vinovăția, fie că, dimpotrivă, vrea să își augmenteze eventual rolul de opozant marginal. Așa încît, revin la exemplul pe care l-ai citat, al generației post-naziste, care a putut să reconstituie memoria perioadei naziste tocmai pentru că nu se simțea implicată, nu se simțea vinovată – cu toate că în Germania e întreținută un fel de vinovăție teoretică generală, conform căreia ar trebui ca vina să nu mai înceteze, pînă la sfîrșitul veacurilor. Acesta e un lucru de discutat; au existat, de altfel, în ultima vreme, reacții foarte violente, oameni de bună-credință care au suscitat polemici nemaipomenite din partea unor oameni de mai puțină bună-credință. Mă gîndesc și la Walser, în ultimă instanță, dar au mai fost și alții.

Sorin Antohi: Acum cîțiva ani, în urma controverselor apărute în jurul traducerii cărții americanului Daniel Jonah Goldhagen

despre „călăii voluntari ai lui Hitler" (în opinia autorului, întreaga populație), s-a relansat dezbaterea despre memoria nazismului, cu luări de poziție radicale ale unor istorici foarte mari din Germania, care nu pot fi acuzați de antisemitism, cum ar fi Hans Ulrich Wehler și alții. Am spus că s-a relansat o discuție publică, dar tema aceasta nu a dispărut niciodată din preocupările savante și civice ale nemților după al doilea război mondial.

Mihai Șora: De aceea, în primul rînd generația de tineri istorici va trebui să reconstituie obiectiv, nepasional, cu distanță critică în același timp, toată perioada interbelică și perioada postbelică, pînă în '89. Pentru a reface o memorie colectivă, care să ofere și o bază de solidarizare întregii comunități trăitoare pe acest pămînt, e nevoie să ai o istorie corectă, pe care să o înveți în școală, de tip deschis, cu interferențe culturale, evenimențiale, cu tot ceea ce te împrejmuiește, inclusiv micile sau mai marile inserții în istoria mondială, prin accidente istorice de tipul conflictelor războinice și așa mai departe. Deci, revin la modelul care se implantează în mod metodic. De altfel, memoria a fost fasonată de multe ori, oarecum de sus în jos, pe baza unor interese sau a unor *trend*-uri iluzorii.

Sorin Antohi: În România există totuși începuturile unui discurs critic despre trecut. El a devenit popular, spectaculos de popular în urma apariției unor cărți cum ar fi, ca să mă opresc la cea mai cunoscută, *best-seller*-ul lui Lucian Boia, *Mit și mitologie în conștiința românească*. Această carte și altele care au apărut în jurul ei, precum și volume colective, studii și publicații periodice, conferințe etc. au generat nenumărate emisiuni televizate, o vastă publicistică și au lansat involuntar o vogă a (auto)deriziunii generalizate, ca singur mecanism prin care trecutul nostru mai poate fi evocat în prezent. În momentul de față asistăm la un imens rîs homeric (lipsit de ironie, după părerea mea, nu întotdeauna foarte inteligent), care demonetizează, demitizează, decanonizează, destructurează narațiunea exemplară despre trecutul național, atacînd bazele sale metafizice (ceea ce eu numesc „ontologie

etnică") propuse de înalta cultură mai ales în perioada interbelică, dar cu elemente mai vechi, produse deja de romantici. Aceasta este o manieră sanitară de a aborda trecutul: să rîdem sănătos împreună, în fața gogoriților care se spuneau pe seama lui Mihai Viteazul. Nu era el nici chiar așa de, nici chiar așa de... Pe acest temei s-au construit mai multe manuale de istorie – de aici și imensul scandal public al manualelor alternative, cînd, pentru prima dată în ultimii ani, s-a pus în Parlament problema arderii pe rug a cărților și a linșării autorilor. Eu m-am bucurat de la distanță, urmărind această controversă publică, pentru că era o manieră prin care, în sfîrșit, societatea, printr-un fel de spasm, și chiar prin reprezentanții săi aleși, se preocupa de trecut. Dar oare această deriziune, această demitizare e singura noastră atitudine critică față de trecut? Cum credeți că ar trebui să privim trecutul? Există undeva o linie între cultul idolilor tribului și dărîmarea lor totală? Unde să ne plasăm, cum să ne plasăm?

Mihai Șora: Fără îndoială că trebuie să găsim o linie de mijloc. Boia însuși și-a inaugurat cariera demitizantă printr-o carte care nu se referea la spațiul românesc, ci punea problema în termeni teoretici, în termeni generali. De altfel, însăși problema miturilor fondatoare nu este una doar românească, e o problemă a tuturor istoriilor naționale, fără îndoială. Este tot atît de valabilă pentru Vercingetorix și patria mumă, Galia, ca și pentru noi perioada dacică și traco-mania românească, inaugurată de Nicolae Densusianu. În România, procesul de demitizare (uneori cam brutală) a produs o emoție extraordinară, pentru că raportarea românului la propria lui istorie națională e o raportare ambiguă și șovăitoare, alternînd faze de entuziasm valorizator și de dispreț devalorizant de la o zi la alta, de la un moment la altul și în funcție, de altfel, și de interlocutor, pentru că românul „se orientează". Oricum însă, *est modus in rebus*; adică e absolut limpede că există cîteva figuri proeminente care, într-un fel oarecare, au fost fondatoare (prin hazard sau politică proprie). Dar în nici un caz nu trebuie să „prelingem" de la prezent spre trecut ideologii care nu erau în curs atunci, să vorbim anacronic despre politică de unificare

națională într-o vreme cînd nu exista nici urmă de vreo problemă a naționalităților, cînd problema reală era aceea a legării de pămînt a iobagului de orice etnie și de stabilire de relații cu clasa boierească, de orice etnie. Deci se poate construi o istorie lucidă, bine cumpănită, corectă, care să facă partea lucrurilor. Personalitatea lui Mihai Viteazul, adică, este pur și simplu extraordinară: un mare negustor mișcîndu-se în voie pe tot spațiul Balcanilor, care a apucat să învețe mai multe limbi, să-i meargă mintea brici, să aibă și iscusință diplomatică, și un imens talent strategic – iată, sînt o mulțime de calități de prim rang pe care le-a avut. Lucrul pe care l-a făcut el e absolut remarcabil din punct de vedere militar, ca să nu spunem național. Că fulguranta lui carieră militară a fost ulterior valorizată pe plan *național* – de ce să nu recunoaștem că, la momentul istoric propice, cînd a fost investită cu acest sens anume, de „epopee națională", faptul a avut o mare însemnătate, acționînd ca un fel de condiționare a unei mentalități care să producă apoi anumite evenimente. A avut așadar un sens dinamic această valorizare unilaterală a faptei lui Mihai Viteazul, care a însemnat extraordinar de mult nu doar pentru „mica unire" din secolul al XIX-lea, ci și pentru „marea unire" din secolul XX. Prin urmare, memoria aceasta istorică e un lucru destul de relativ și nu poate fi scoasă din contextul politic al imediatității. Ea face parte din categoria mijloacelor: chiar în cazul memoriei individuale, de altfel, există anumite zone ale trecutului care sînt scoase la iveală în funcție de necesitățile momentului, fie ca o experiență dureroasă care te ajută să faci față unui necaz similar din prezent, fie ca un lucru care, reamintit, devine un impuls pentru a înfăptui ceva care să te ducă mai departe. Deci, în măsura în care se poate vorbi despre o anumită organicitate comunitară, și comunitățile, prin reprezentanții lor, reacționează cam în același fel în raport cu memoria.

Dar ce trebuie noi să facem acum este să cotrobăim în precipitatele documentare ale vieții trecute, care sînt puncte de plecare pentru reconstituirea corectă a memoriei *istorice* și să le gestionăm într-un mod rațional.

Sorin Antohi: În orice caz, rezultatul interpretării acestor documente are mai mult de a face cu viitorul și cu prezentul, decît cu trecutul. Aceasta este o observație pe care trebuie să o înțelegem exact și să ne-o asumăm. De aceea există studiile istorice: pentru a te ajuta (în prezent) să te orientezi pentru viitor. Ele nu au un merit în sine, sînt și ele de ordinul mijloacelor.

Mihai Șora: Da, fără îndoială. Trebuie însă să deosebim în istorie, două straturi: pe de o parte, *istoria ca știință*, al cărei obiectiv e reconstituirea unor ansambluri trecute, pe baza surselor documentare existente, coordonate în lumina unei ipoteze globale; pe de altă parte, *istoricul ca om viu*, implantat în și fasonat de lumea în care trăiește și pe care, fără să știe – deci cu totală bună-credință de a-și face cît mai distante, obiective și imparțiale criteriile – aceste criterii *îl exprimă*. Dacă e lucid, istoricul trebuie să aibă întotdeauna conștiința unei duble situații a lui în raport cu trecutul, care, pe de o parte, să-l determine să se „șteargă" pe el ca subiectivitate, pentru a interpreta cît mai exact, pe linia legăturilor lor, urmele documentare ale trecutului și, pe de altă parte, să fie conștient de imposibilitatea de a o face chiar sută la sută, pentru bunul motiv că el e constituit așa cum e constituit, cu interesele și cu pasiunile sale. De altfel, e absolut imposibil, în momentul de față, să existe vreun istoric demn de acest nume care să nu aibă o conștiință clară a epistemologiei propriei lui discipline. Aceasta era, poate, valabil pentru istoricii secolului al XIX-lea. Dar, în măsura în care relativizarea a invadat domeniul științific – și fiecare știință are ca punct de plecare o epistemologie a propriei discipline –, este evident că istoricii moderni au această conștiință a dublei lor apartenențe, pe de o parte la metodologia proprie disciplinei științifice practicate, pe de altă parte la viața din jur care-i marchează.

Sorin Antohi: Spuneam mai înainte că am observat și la noi un început al polemicii iscate de comparația între memoria Holocaustului și memoria Gulagului. În România, deși spiritul public este relativ izolat de dezbaterile publice din alte țări – nu

ca înainte de 1989, din fericire totuși relativ izolat: se discută foarte multe, dar, în general, după ureche. Însă există și la noi o polarizare între memoria exclusivă, cu terminație metafizică și mistică, a Holocaustului (cu termenul specific, Șoah) și memoria Gulagului, care atinge și ea accente aproape mistice, mai ales la cei mai radicali dintre supraviețuitori, care reconstruiesc simbolic suferința detenției și torturii ca pe un martiriu creștin. Între aceste două memorii, mai bine zis între dimensiunile lor metafizice, teologice, mistice respective, la limită ireconciliabile, s-a născut și la noi o polemică. Eu o găsesc absolut stupidă și resping vehement ideea unei competiții între victime, precum și ideea că orice comparație între două traume de o asemenea magnitudine înseamnă negarea celei de care nu te ocupi destul, sau demonetizarea generală a ideii de traumă. Cred că fiecare dintre traumele istorice de nivel genocidal (Holocaust, Gulag, masacrul armenilor de către turci etc.) au un drept egal la discuție publică, fără ca prin aceasta să se confunde unele cu celelalte sau să se anuleze reciproc. Fiecare victimă individuală trebuie rememorată, cu atît mai mult fiecare genocid. Cum vedeți dumneavoastră chestiunea aceasta? Își poate aminti societatea românească simultan Holocaustul și Gulagul fără a cădea în criza, foarte frecventă în străinătate, a competiției dintre cele două memorii?

Mihai Șora: Eu aș spune că, față de nemți, pe de o parte, și de ruși, pe de alta, situația românilor este puțin diferită în raport cu cele două crime istorice de masă. Într-adevăr, nemții au de-a face doar cu memoria Holocaustului, care a început să se constituie *ca memorie colectivă* de-abia pe la sfîrșitul războiului, cînd oroarea indicibilă a „soluției finale" a ajuns la cunoștința opiniei publice mondiale – populația germană în ansamblul ei neavînd o cunoaștere prealabilă a acestui monstruos genocid. (Spun acest lucru fiindcă în toți acei ani am trăit în Franța, unde se auzeau mereu zvonuri despre regimul îngrozitor la care erau supuși deportații din lagărele de concentrare, dar despre problema Holocaustului am luat cunoștință în '44, nu înainte, deși am trăit într-un mediu care asculta *Radio Londra* în fiecare zi.) În Rusia, de asemenea,

memoria Gulagului, coextensivă cu însuși regimul care l-a conceput din start, nu e nici ea amestecată cu vreo altă memorie colectivă, aptă deci de a o contracara (sau, eventual, de a i se substitui).

În România, în schimb, au existat, începînd cu dictatura fascistoidă din 1940-44 și terminînd cu expirarea experienței comuniste în 1989, mai multe straturi succesive și mai multe soiuri de represiuni care s-au ținut lanț, efectuate de regimuri diferite, după criterii diferite, ba chiar opuse (primele două: etno-confesionalo--rasiste; celelalte: socio-economico-politice), începînd cu pogromurile și continuînd cu deportările, apoi – sub comuniști – cu pușcăriile, pe urmă cu Canalul, pe urmă cu Bărăganul, pe urmă din nou cu pușcăria, în sfîrșit cu disoluția sistematică a țesutului social de-a lungul întregii „epoci de aur". Toate aceste lucruri trebuie să fie dezghiocate atent și aduse la cunoștința întregii populații, pentru a-i ușura acesteia constituirea unei memorii de ansamblu bine proporționate, cît mai apropiată de ceea ce s-a întîmplat de-a lungul ultimei jumătăți de secol. Căci, în mod spontan, nu se poate constitui o memorie absolut continuă, din partea a o mulțime de generații care au trăit 45 de ani de-a rîndul sub regimul comunist și care au avut experiențe distincte, după cum au trecut prin lagăre de muncă forțată, prin pușcării sau prin deportări. Dintre toate aceste forme de desfigurare a condiției umane la care a fost supusă mulțimea celor ce nu erau susceptibili de aliniere, amintirea celei mai recente le-a împăienjenit încetul cu încetul pe cele anterioare, împingîndu-le pe nesimțite spre noaptea uitării. Stratul cel mai vechi – care este tocmai acela îndreptat împotriva populației evreiești sub Antonescu – trebuie neapărat să fie reconstituit documentar, cu atît mai mult cu cît populația românească a trăit mereu în iluzia că, în toată zona aceasta antonesciană, ar fi existat o politică mai liberală sub aspect rasial, Antonescu mergînd pe ideea că „de jidanii noștri ne ocupăm noi". Cam aceasta a fost teza. Nu zic că a fost spontan elaborată de populația românească: este o teză care a venit desigur de sus în jos și care a și fost repede asimilată – lucru de înțeles, mai ales dacă punem la socoteală și faptul că, într-un fel

oarecare, era reconfortantă pentru populație, care, însușindu-și-o, nu se simțea solidară cu o crimă conștientă de stat.

Cred însă că nu e cazul să trecem noi înșine cu vederea faptul că genocidul antisemit n-a fost singurul evacuat din memoria colectivă. Primul, da; singurul, nu. Aproape toate ororile la care a fost supusă populația sub comunism au fost și ele date uitării, cu precădere în ultimii cinci-șase ani. Într-adevăr, greutățile pe care, în acest întreg deceniu de bîjbîială politică, le-a avut – și le are încă – de înfruntat majoritatea covîrșitoare a populației țării, au evacuat din memoria ei actuală (deci: activă) nu doar decimarea, sub Dej, a elitelor spirituale, politice și economice ale societății interbelice, nu doar pușcăriile și Canalul, nu doar Bărăganul, ci pînă și greutățile insuportabile ale vieții de fiecare zi, penuria alimentară, frigul din case, cozile interminabile etc., păstrînd în memorie doar faptul că, în acea vreme, „ziua de mîine era asigurată" (evident: la nivelul de strictă supraviețuire tîrîtoare; dar asta se trece cu vederea). Nu vreau să stabilesc aici vreo echivalență oarecare, nici între cele două tipuri de orori, nici între cele două feluri de uitări colective, care oricum nu pot fi opuse unul altuia, în acest mod brutal, cu lovituri sub centură care nu erau, în opinia mea, totalmente dezinteresate.

Sorin Antohi: Una dintre ele are la rădăcină ideea recurentă că există o relație directă, chiar cauzală, între generația '27 și mentorii săi și capitolul românesc al Holocaustului. Este o linie de interpretare și de argumentație care incriminează direct generația '27, prin reprezentanții ei cei mai iluștri, Eliade, Cioran, Noica și, inevitabil, mentorul lor, Nae Ionescu. Legătura care se face este una mult mai directă chiar decît legătura tradițională făcută de stînga între Nietzsche și Holocaust în general. În ultima vreme, am văzut, negru pe alb, recenzia unei cărți în care figura ficționalizată a lui Eliade apare sub pana lui Saul Bellow. E vorba despre o cronică apărută într-o publicație cu enormă circulație, *The New York Review of Books*. Se afirmă acolo, sub convenții literare străvezii, că modelul personajului „Radu Grielescu", Mircea Eliade, cu mîna sa, a spînzurat evrei în timpul pogromului din 1941

în cîrligele de carne de la abator! Iată forma pură a acestei linii de incriminare, care minte prin trădarea pactului ficțional. Ce părere aveți dumneavoastră? Ați trăit perioada de glorie maximă a generației '27, sînteți discipolul ei. Există o asemenea legătură între dascălii dumneavoastră și genocid?

Mihai Șora: La modul acesta brutal, în care o plauzibilă afinitate parțială este din bun început înlocuită cu semnul egalității, ba chiar cu acela al identității, poziția inițiatorilor polemicii mi se pare intenabilă. În primul rînd, generația '27 nu era, nici ca opțiuni spirituale, nici ca orientări ideologice, omogenă din start. Unul dintre membrii ei de frunte, Mircea Vulcănescu, într-o încercare de diferențiere a diverselor orientări ce-o animau pe la sfîrșitul deceniului trei, îi așază frumos pe Dan Botta și Comarnescu într-un același compartiment cu Mihail Sebastian și Constantin Noica, iar pe Eugen Ionescu, Cioran și Eliade în cu totul altul, și asta fără a stabili nici cea mai mică legătură între cei adineauri numiți și Nae Ionescu. Singurul care se revendică de la acesta din urmă este el însuși – adăugînd totuși și alte două nume care contau, și anume pe acelea ale lui Sandu Tudor și Paul Sterian. Dacă acum mai facem cîțiva pași și intrăm în anii treizeci, vom descoperi că provinciile hărții cartografiate de Mircea Vulcănescu la sfîrșitul anilor douăzeci s-au modificat pe nesimțite, fără ca prin asta generația să se omogenizeze, dar nici să se diferențieze – cel puțin la început – pînă la dezmembrare. Trei voci păreau – atunci – că mizează pe *individ*, ca entitate întemeietoare: Eugen Ionescu, cu patetica autoincludere în propria-i viziune; Constantin Noica, cu suverana detașare proprie unui raționalism radical; Mihail Sebastian, cu un fel de scepticism simpatetic traversat de o undă de ironie montaigneană. Cioran, la rîndu-i, din vituperantul anarhoid care fusese în nihilista sa carte de debut, a nimerit, cu *Schimbarea la față* (și cu scrisorile sale din Germania) într-o ideologie a miriapodului colectiv (exprimîndu-se pe sine ca ființă istorică unitară). Unda de nihilism care străbătea scrisul lui Cioran de la un capăt la altul mi-a fost întotdeauna străină. De fapt, am început să apreciez cu adevărat scrisul lui Cioran de-abia o dată

cu apariția acelui inegalabil *Précis de décomposition* – iar asta s-a întîmplat după ce apucasem deja să-l cunosc mai îndeaproape, ca om în carne și oase, total diferit de personajul pe care ți-l puteai închipui doar citindu-i cărțile. Am și scris despre adevăratul Cioran, care, o dată eliberat de fantasmele lui nocturne...

Sorin Antohi: ...devenea omul acela minunat, primitor, cald etc.

Mihai Șora: Da, una la mînă. Dar, dacă mă mulțumesc doar să extrapolez direct de la texte, sigur, Cioran a scris și multe texte de-a dreptul îngrozitoare. El, de altfel, la modul acesta detașat-iresponsabil, a fost capabil chiar și mai tîrziu – în viziunile sale apocaliptice din perioada franceză (nu mai știu în ce carte anume) – să scrie negru pe alb că o mitralieră care să „radă" întreaga umanitate ar fi singura soluție adecvată pentru lipsa de sens a acestei lumi. Dar Eliade... Ei bine, Eliade, după părerea mea, a fost un om de o naivitate îngrozitoare, care n-a văzut, desigur, în mișcarea iscată la începutul anilor '20 în nord-estul țării de generația care a precedat-o pe a sa proprie, decît aspectul mistico-religios, public proclamat – de șefii mișcării – drept singura cale eficientă de reînnoire spiritual-morală a conaționalilor, începînd firește cu aceea a propriilor ei aderenți (adesea fanatizați și, ca atare, capabili de sacrificii impresionante).

De altfel, la începutul deceniului al patrulea, întreaga societate românească era profund derutată în urma marelui crah de la sfîrșitul deceniului precedent. Derută socio-economică, desigur; dar și, sau poate chiar cu precădere, derută morală. Era, într-adevăr, perioada „marilor afaceri" (Skoda, printre altele), strîns legate, firește, de corupția la care s-a dedulcit cu asupra de măsură clasa politică a acelei vremi. Derutată (și lipsită, cum era, de o viziune limpede a posibilitătii de a depăși conjunctura), lumea toată aștepta „altceva"; ceva care să transceandă „politicul" ca atare – care tocmai își exhiba carența. Ceea ce nu văzuse Eliade, alături de toți analfabeții politici din care era compus grosul populației (inclusiv o bună parte a tineretului ei studios), era faptul că obiectivele concrete urmărite din bun început de mișcare (și

atinse îndeobște prin mijloace violente, mergînd uneori pînă la „pedepsirea vinovaților" prin suprimarea lor fizică) au fost mereu *obiective socio-economico-politice* – mistico-religioasă fiind, în fond, doar zona instrumentală, aceea a căii de urmat pentru a atinge ținta vizată. Alături de toți naivii de pe margine, Eliade trebuie să fi crezut și el că mistico-religiosul constituia esența „soteriologică" a mișcării (pe care a și ajuns s-o susțină public o anumită perioadă), scăpîndu-i total din vedere faptul – sută la sută evident pentru noi, azi – că, departe de a fi un izvor de reînnoire spirituală, mișcarea era *un partid politic*, urmărind (pe căi care, în deruta opiniei publice a vremii, s-au dovedit a fi mai eficiente decît cele urmate de partidele tradiționale) cucerirea *Puterii* și acapararea *Statului*. Din visul acesta „soteriologic", Eliade nu s-a trezit decît după ce membri fanatizați ai mișcării--partid l-au asasinat pe Iorga, unul din idolii juneții lui. Ce mi se pare însă a fi cel mai greu de înțeles în cazul Eliade e faptul că antisemitismul autoproclamat al mișcării nu l-a pus în gardă, pentru a-l feri să-i dea girul. Nu mă refer, spunînd asta, doar la prietenia lui cu Mihail Sebastian, ci și la faptul că una dintre primele contestări, ca să zic așa, ale prefeței lui Nae Ionescu la *De două mii de ani* îi aparținuse tocmai lui, care numai antisemit visceral nu era. Cum de a putut trece peste asemenea xenofobie radicală, peste acest antisemitism ireductibil de sorginte cuzistă pe care o/îl dădea în vileag doctrina lui *numerus clausus/nullus* și care ajunsese pînă la urmă să constituie trăsătura definitorie a întregii mișcări către care i s-au orientat la un moment dat preferințele? Sau poate o fi crezut cumva că era vorba doar despre o xenofobie motivată economic și devenită pe nesimțite antisemitism (economic)? Asta ca reacție globală, netrecută prin ciurul analizei, la faptul – pus în evidență încă de Ion Ghica în scrisorile lui economice și exploatată *à fond* de Eminescu în articolele lui politice – că pătura intermediară, între producător (subînțeles: agricol) pe de o parte și consumator pe de altă parte, adică pătura negustorească în genere, era compusă aproape exclusiv din alogeni, care au ajuns să ocupe, în economia țărilor române, spațiul pe care

autohtonii, mai puțin dotați în domeniu, nu se înghesuiseră să-l ocupe ei înșiși. Poate că așa se vor fi putînd explica și mișcările antisemite și pogromurile din Lituania, Rusia, Galiția, care au împins populația evreiască masiv înspre Moldova. Ori să fi fost cumva antisemit și Ion Ghica?

Sorin Antohi: Cred că nu, cred că el descria un fapt istoric real (pe care, de altfel, îl putem documenta foarte bine), care nu fusese conceptualizat ca antisemitism în sensul modern.

Mihai Șora: Deci Ion Ghica nu scosese din constatările lui nici o ideologie.

Sorin Antohi: Atunci nu exista nevoia de a construi o ideologie care să legitimeze statul național. La momentul Ion Ghica, ideologia romantică a anului 1848 încă mai era suficientă. Puteai să produci o identitate colectivă pozitiv-afirmativă, ceea ce nu a mai fost cu putință în anii 1880-1890, cînd crescînda prezență evreiască masivă a devenit nucleul naționalismului românesc modern, antisemit, xenofob.

Mihai Șora: Adică Alexandru C. Cuza, Iorga... Dar oare despre Iorga, considerat în ansamblu, poți într-adevăr să susții că era antisemit? A ieșit el – e adevărat – în stradă, în fruntea studenților săi, în primii ani ai secolului XX, pentru a împiedica jucarea, la Teatrul Național (român, nu?), a unei piese franțuzești în limba în care fusese scrisă; a fost el „apostolul neamului" (al *Neamului românesc*, la care într-o vreme scria zilnic); dar antisemit nu se poate spune că ar fi fost. De altfel – revenind acum la generația '27 de la care am pornit –, nu cred că *acest* aspect al mișcării legionare să fi fascinat, pe la mijlocul deceniului patru, cînd cea mai mare parte a ei i-a căzut victimă. Mesianismul, desigur; antisemitismul însă nu cred că da (el trebuie să fi fost, ca să zic așa, îngurgitat o dată cu cel dintîi – dar asta nu scuză firește nimic!, mai ales dacă ne gîndim că luciditatea trebuia „de drept" să facă parte din condiția de intelectual).

Iar dacă trecem acum la mentorul acelei generații – strălucită ca intelect, dar suferind de cecitate politică –, dacă trecem așadar

la mentorul ei, care a fost Nae Ionescu (despre care am spus și am scris atît de bine ca profesor *la catedră* – menținînd în continuare tot ce am spus și am scris și fiindu-i în continuare profund recunoscător pentru rolul de „trezitor" pe care l-a avut în existența mea și a atîtor altora care i-au trecut pe la cursuri înaintea mea – dar eu despre mine vorbesc acum), ei bine, Nae Ionescu numai naiv nu era. Și nici de cecitate politică nu se poate spune că ar fi suferit! După ce, în a doua jumătate a anilor douăzeci, pledase pentru transformarea partidului lui Maniu-Mihalache într-un partid de mase, așadar cu o puternică susținere populară, în vederea unei restructurări oarecum „din temelii" a societății românești, – profund decepționat de guvernarea naționalist-țărănistă (din păcate coincidentă cu marele crah financiar care a făcut valuri în lumea întreagă, inclusiv la noi), Nae Ionescu s-a lansat *corps et âme* în aventura carlistă, *cu aceeași idee directoare a „partidului de mase"*. Așa și-o fi întors el privirea de la partidul lui Maniu-Mihalache la acela al lui Codreanu, menit fără îndoială a-i constitui, acțiunii reformatoare a lui Carol al II-lea devenit rege, baza de masă. Asta (și *nu* antisemitismul mișcării legionare) trebuie să fi constituit motivația luării de contact a lui Nae Ionescu cu Corneliu Codreanu. După cum se știe, și acest episod carlist (ale cărui dedesubturi așteaptă încă să fie documentar scoase la iveală și analizate *sine ira et studio*) s-a soldat cu o dezamăgire greu de suportat de către un om cu o asemenea dorință de strălucire publică, înzestrat în plus, cu asupra de măsură, cu toate însușirile apte a-i satisface – în afară de calitatea indiscutabilă de mentor – și acest apetit. Carol însuși – care numai antisemit nu era (deși, sub presiunea conjuncturii, să-i spunem, „central-europene", a acelor ani, acceptase și el de voie, de nevoie cîteva inițiative legislative antisemite ale guvernării Goga-Cuza) – Carol însuși, la rîndul lui, a căutat să-și subordoneze mișcarea legionară ca bază de masă a dictaturii regale. Neizbutind, a desființat toate partidele și a creat Frontul Renașterii Naționale.

Sorin Antohi: Era versiunea de operă bufă a ceea ce plănuia probabil Nae Ionescu, versiunea mussoliniană.

Mihai Şora: Nu zic nu. Dar hai să revenim la felul în care a putut influența Nae Ionescu generația aceea atît de controversată în zilele noastre. Să începem cu Mircea Eliade, care-i datorează nu doar „trezirea" (la sine însuși, firește), ci chiar începutul carierei sale de orientalist, transformată ulterior, prin extindere și adîncire, în aceea de fenomenolog al faptului religios și de istoric al credințelor care au împînzit toată fața pămîntului și care răzbat și acum la lumină – ca niște nebănuite declanșatoare infrapsihice – în mitologia subliminală, dar nu mai puțin eficace, a supraluminatului om postmodern. Lăsînd acum la o parte mobilurile politice urmărite de profesorul lui Eliade (existente, fără îndoială, ba chiar hotărîtoare în viața lui de om public, începînd cu aceea de ziarist – care, în fond, chiar de asta se ocupa în articolele din *Cuvîntul* –, dar lăsate deoparte în prelegerile susținute în fața studenților săi), ceea ce impresiona la Nae Ionescu era desigur intensitatea (stăpînită!) care subîntindea – mereu întrevăzută, pentru că mereu prezentă, dar niciodată debordantă – desfășurarea la vedere a argumentării. O intensitate care trimitea, fără cuvinte, la un „dedesubt" al celor analizate, misterios pentru că ireductibil la limbajul conceptual, *durch und durch* codificat. În lecțiile lui, așadar, *postula* mult mai mult (fără să spună) decît *formula* spunînd. Dedesubtul acesta nespus al celor spuse, care într-un fel trimitea la un „miez" al lucrurilor lumii, ba poate chiar mai departe, la un „cu totul altceva" în care miezul acesta să se poată întemeia, *asta* era fascinant în lecțiile lui – și asta trebuie să-l fi fascinat și pe studentul Eliade. Cu fascinația acestui „miez", Eliade a rămas de-a lungul vieții. Și, cum nu putea accede la el pe calea analizei, a recurs, pentru a-l asimila cît de cît, la instrumentul hermeneutic.

Lui Eliade i s-au adus două tipuri de incriminări: cea dintîi, mai de „suprafață" ca să spun așa – vizînd adică doar nivelul „evenimențial" –, era că nu și-a analizat cu seriozitate scurta fază de aderență activă la legionarism și că, nici după ce a fost somat să se explice, nu și-a asumat cu adevărat răspunderea personală a scurtei lui activități politice de tinerețe, lămurind ce era de lămurit și regretînd ce era de regretat; cealaltă – venită ulterior,

din lumea academică – scotocea în străfundul „operei" eliadiene, pentru a găsi acolo afinitățile de *Stimmung* și de *Weltanschauung* dintre ființa lui din străfunduri și diversele iraționalisme misticoide care au dat naștere totalitarismelor de extremă dreaptă ale secolului XX european. Cea dintîi incriminare era mai penibilă pentru Eliade decît cea de-a doua (pentru că, în conjunctura dată, actul public de *mea culpa* i-ar fi putut pune sub semnul întrebării întreaga carieră *științifică*, adică însuși sensul existenței lui); cea de-a doua însă mi se pare mult mai gravă din punctul *nostru* de vedere, pentru că pune sub semnul întrebării nu doar destinul operei eliadiene, adusă de autorul ei pînă la cheia de boltă, ci chiar viitorul nostru, al tuturor, ca umanitate plenară.

Vreau să spun, vorbind așa, că lumea asta în care trăim – nu, nu mă gîndesc la universul întreg, ci doar la globul nostru pămîntesc, la această geo-hidro-sferă încununată de o bio-sferă și de o antropo-noo-sferă, născute, acestea din urmă, după o lentisimă maturare a condițiilor propice, mereu *din lăuntru spre afară*... vreau să spun că, datorită capacității făpturii umane de a-și făuri unelte de tot soiul pentru a-și multiplica forța și a extinde din ce în ce mai mult, în juru-i, aria efectelor dorite, o sferă nouă s-a adăugat sus-numitelor sfere, și anume aceea a artefactelor. Compusă din elemente discrete, agregate conform logicii fără ascunzișuri a terțului exclus, funcționînd (secvențial) „la vedere", adică în conformitate cu un *know-how* explicitat sută la sută și ca atare lipsit de orice rest ireductibil, sfera aceasta a artefactelor – spre deosebire de cele care au precedat-o (și din dinamismul cărora a prins ea cheag) – n-are nici urmă de „miez", ci doar suprafață. Concepută din capul locului (chiar dacă doar instinctiv) pentru a veni în ajutorul antroposferei care-i conferise caracterul de unealtă, sfera aceasta a artefactelor a prins în zilele noastre o asemenea consistență încît e pe cale de a-i înlocui omului care a adus-o pe lume logica lui vie (izvorînd din „miezul" ființei lui și conferindu-i acesteia un *sens*), pentru a-i inculca logica ei de simplă unealtă.

Să-i spunem „organicistă" acelei orientări care postulează un „miez" al lucrurilor, miez din care iau naștere – „din lăuntru" –

manifestările acestora „spre afară". Și să numim „mecanicism" orientarea inversă (și adversă!), în care realitatea e concepută ca fiind în întregime etalată pe o suprafață, așa-zicînd „la vedere". Ei bine, dacă sînt lăsate de capul lor, fiecare singură, fără contraponderea adversei, ele se barbarizează sau, mai exact, *ne* barbarizează pe nesimțite, fie în sensul bestializării (organicismul *à outrance*), fie în acela al mașinizării (tehnicismul). Pentru a rămîne oameni întregi, oricare dintre cele două orientări mai sus pomenite ne-ar constitui *opțiunea primară*, fie cea „tehnicistă" (cu toate implicațiile ei inevitabile: suprafața „la vedere", linearitatea, secvențialitatea și, evident, terțul exclus), fie cea „organicistă" (de-asemenea cu implicațiile ei: misteriorul „miez" al lucrurilor, terțul inclus și circularitatea asumată) – opțiunea aceasta primară se cere neapărat *dublată* de opțiunea adversă, care să o însoțească mereu, ca propria-i umbră. Căci realitatea lumii debordează cu mult fiecare dintre aceste „*prises de vue*" asupra ei, fiind concomitent *și* așa, *și* invers – singurul mod de a salva umanul ca atare fiind acela de a te instala din capul locului în cîmpul de tensiune format între cei doi poli și de a-i menține pe aceștia mereu în echilibru dinamic.

Exclusivismul și reducționismul, *ele* barbarizează mereu omenirea. (Bestialitatea este infinit mai șocantă, pentru că pare a fi de tip regresiv, deși animalele, chiar și cele mai fioroase, nu sînt niciodată bestiale în sensul figurat al cuvîntului, doar omul atingînd această contraperformanță. Auto-mașinizarea, în schimb, e mult mai greu percepută ca barbarizare, nu doar pentru că se produce pe nesimțite, ci și pentru că pare a merge în sensul prelungirii umanului.) Dacă există în istorie un prototip al bestializării politice, acela ne e oferit, la modul paradigmatic ca să spunem așa, de către nazism – sub forma Holocaustului –, precum și de mișcările europene similare în fazele în care acestea au ajuns să dispună de toată puterea în statele respective (printre care și România). Comunismul real – în forma lui bolșevică – nu s-a lăsat nici el mai prejos (vezi Gulagul), deși premisele lui teoretice ar fi trebuit să-l predispună la barbarizarea de tip contrar.

(Explicația cred că e de căutat în scrierile lui Marx, care nu vedea posibilă realizarea plenară a umanității, în sfîrșit izbăvită de alienare, decît ca o încununare a tuturor fazelor precedente de organizare socio-economico-politică a omenirii, inclusiv cea capitalistă ajunsă la propriu-i apogeu, nicidecum într-o fază înapoiată a acestei deveniri, așa cum s-a întîmplat cu bolșevismul lenino--stalinist.) Cît despre barbarizarea prin mașinizare, nu spun de unde anume ne-ar putea cădea plocon. Nu spun de unde, dar impresia mea e că începem deja să trăim sub această stihie.

Sorin Antohi: În fond, ambele probleme catalogate, Holocaustul și Gulagul, toate derivele sîngeroase și criminale din secolul XX stau sub semnul tensiunii, de fapt al opoziției irezolvabile dintre moștenirile organicismului și tot ceea ce ar putea să se opună organicismului. Secolul XX a debutat sub semnul acestei crize nerezolvate. Părea că secolul al XIX-lea, după stihia Revoluției Franceze, rezolvase definitiv pe plan politic chestiunea organicismului. În orice caz, nu mai putea exista organicism în societate. Ideea fusese complet abolită. Cîștigase principiul separației puterilor. Aceeași viziune antiorganicistă a afectat mai apoi, prin pozitivism, tot ansamblul științelor și tot ansamblul reflecțiilor despre societate. Și totuși, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, mai ales în lumea de expresie germană, Austria și Germania, reapare problematica organicismului în forme foarte diverse, de la cele relativ ridicole ale teozofiei, pînă la formele mai interesante ale antroposofiei sau guénonismului. Reluarea Tradiției, cu „T" mare.

Mihai Șora: Dar reapare ca exclusivistă.

Sorin Antohi: Reapare ca exclusivistă, asta este noutatea. Și așa ajunge la paroxismul său criminal, care este nazismul. În momentul în care organicismul nu mai construiește de la firul ierbii comunitatea, ci vrea să aducă toată societatea la nivelul comunității prin interiorizarea unui principiu radical de excludere, ai nazismul. Dar cred că, în versiunile mai puțin radicale (cum ar fi, la noi, corporatismul), gînditorii de la periferia lumii occidentale sau din excepțiile lumii occidentale (între care Austria și Germania)

încearcă mereu în anii interbelici să relanseze problematica organicismului și să îi găsească o altă aplicație. Organicismul e poate sfidarea cea mai fascinantă a secolului XX.

Mihai Șora: Organicismul nu e o soluție, în măsura în care este exclusivist, dar nimic nu este o soluție în măsura în care-i exclusivist. Mediul natural de existență a omului este cîmpul tensional. Totul e să te găsești în mijlocul unui flux tensional și să te menții într-un echilibru dinamic (pentru că toată viața *asta* este: un echilibru dinamic instabil, extrem de fragil). Părerea mea este că, la modul absolut autentic, numai vîrfurile umanității se pot menține statornic la această tensiune: însă ele, funcționînd ca modele, pot să creeze în jurul lor acest echilibru viu, în care omenirii întregi să-i fie oarecum la îndemînă considerarea *cum grano salis* a lucrurilor lumii ăsteia în care ne e dat să trăim. Pînă și toleranța autentică, tot într-un asemenea cîmp dinamic se manifestă. Altfel, ar fi o pură dezicere de sine – toleranță pasivă asimilîndu-se non-existenței. Toleranța autentică e o venire în întîmpinare; ea este, într-un fel, adevăratul fundament al democrației, pentru că îl *valorizează* pe celălalt *ca alteritate*. Din momentul în care ai introdus alteritatea, ești deja într-un cîmp tensional. Nu poți să rezolvi problematica alterității în afara cîmpului tensional, care e creator de viață, creator de decalaje energetice – fără îndoială, pe cît posibil minimizate, pentru a nu atinge tensiuni catastrofice. Dacă nu stai în acest cîmp, polii dezlegați te fac să balansezi cînd într-o parte, cînd în alta... Am fost destul de confuz de data asta...

Sorin Antohi: Nu, mi s-a părut suficient de clar. Haideți să mai dăm un exemplu concret. Cum arăta, după experiența dumneavoastră directă, raportul dintre idee și faptă, dintre ideal și crimă, în cazul comuniștilor? Ne-am uitat puțin la dreapta și ne-am întrebat despre legăturile dintre nivelul cel mai de sus al teoriei și nivelul cel mai de jos al practicii.

Mihai Șora: Cred că și în cazul comuniștilor a existat o evoluție. Dacă e să începem cu Marx însuși, la el situația urma să se desfășoare între o țintă rezonabilă și niște mijloace de a o atinge

care nu excludeau violența, dar nici n-o împingeau (în teorie, firește) pînă la crimă, între țintă și mijloacele mobilizabile pentru a o atinge existînd cît de cît un „spațiu al pertractării" (un cîmp tensional), în care cel sortit să părăsească scena istoriei s-o poată face la un mod mai rezonabil – și pentru toată lumea mai profitabil – decît pura aneantizare fizică. Dacă ținta, pe care o calificăm cu semnul „plus", nu poate fi atinsă fără a produce și efecte nedorite, calificate firește cu semnul „minus", atunci toată problema este aceea a minimizării negativului implicat de pozitivul jinduit. O dată cu Lenin însă, problema asta a minimizării negativului inevitabil a dispărut fără să lase urme; cît despre Stalin, la el negativul a fost pur și simplu ridicat pe piedestal, transformîndu-se în țintă. Într-adevăr, ce altceva poate însemna lozinca stalinistă: „Omul, capitalul cel mai prețios!" decît faptul că persoana umană (căreia Marx, la vremea lui, îi visase „dezalienarea", așadar desăvîrșita rotunjire ontologică) este de-a dreptul azvîrlită în zona instrumentalului, căreia „capitalul" îi aparține prin însăși instrumentalitatea lui? Auzi, domnule: cel mai prețios dintre *mijloace*! În nici un caz *scop*! – scopul urmărit în stalinism fiind, tocmai dimpotrivă, instrumentalizarea umanului pînă-n pînzele albe.

Cît despre Dej și Ceaușescu, ei au preluat și strategia, și tactica lui Stalin și, evident, și duplicitatea care le subîntindea pe ambele, primul dintre ei dislocînd brutal structura societății românești, cel de-al doilea dizolvîndu-i cu diabolică viclenie textura. Se înțelege de la sine că ei au păstrat, pentru nevoile *agit-prop*-ului, *hoch*-limbajul (de altfel destul de rudimentar) al vulgatei leninisto-staliniste: „fiecăruia după munca sa" (la limita ideală: „după nevoile sale") *et ejusdem farinae*. Dar acestui limbaj elevat al adormirii populației i se substituia, în culisele Puterii, un al doilea limbaj, care nu era public proclamat ca aparținînd zonei „principiilor directoare", dar care în fapt era adevăratul limbaj, dur și eficace, al amenajării pas cu pas a condițiilor care să asigure buna funcționare a megapiramidei statale, cu o omenire robotizată la baza ei și cu beneficiile acestei robotizări adunate toate la vîrf, spre desfătarea minorității înzestrate cu toate însușirile „oblice" apte

de a-i ușura cocoțarea la acele poziții înalte de unde să-și poată exercita în mod eficace, asupra grosului populației, puterea ei arbitrară. Iar între cele două categorii amintite: uneltele (directe sau indirecte – oricum, destul de numeroase) ale celor puțini de la vîrf, împotriva mulțimii de la bază.

Și atunci, sigur că s-a declanșat un fel de automatism al proceselor criminale, pentru că și aceasta e o crimă împotriva umanității, să o robotizezi cu bună știință; un automatism al crimei, care nu avea nici măcar curajul de a se proclama ca atare, fiind adesea lăsată pe seama incuriei, a incorectitudinii administrației penitenciare, a bestialității unora dintre slujbașii ei care, tocmai pentru că erau genetic bestiali erau considerați corespunzători contextului (bestialitatea nativă fiind chiar un criteriu de selecție) etc., o mulțime de astfel de orori fiind lăsate – cu certitudinea că, oricum, se vor produce – pe seama unei criminalități depersonalizate, stihiale. Dincolo, la naziști, un cinism fără margini îi împingea să spună direct care este soluția finală, ceea ce e mai greu de conceput aici, desigur nu la nivelul nebunilor „de la vîrf", ci la nivelul executanților.

Sorin Antohi: Credeți că executanții comunismului erau mai „breji", ca să zic așa? Programul nu le era la fel de limpede, dar mergeau către o țintă criminală, din aproape în aproape și, bănuiesc, de la un anumit moment, aveau conștiința acestui traseu.

Mihai Șora: Nu, sigur că nu erau mai „breji". Nu erau mai breji nici sub raportul impulsurilor personale spre brutalitate, nici sub acela al procedurilor prescrise de demoralizare/demolare fizică a prizonierilor. Sub acest raport, desigur, nazismul și comunismul se echivalau. E, totuși, între cele două regimuri funciarmente criminale, o deosebire de implicare a făptașilor direcți în propria lor faptă criminală – la comuniști neajungîndu-se chiar pînă la sinistra ideea a industrializării crimei colective, așa cum au fost în stare s-o conceapă și s-o pună în practică naziștii, dezimplicîndu-i astfel, într-o oarecare măsură, pe făptașii direcți de propria lor crimă, pe care n-o executau decît prin intermediul sterilizant al

unui declanșator mecanic, rămînînd astfel cu mîinile aparent nemînjite de sîngele victimelor lor.

Sorin Antohi: Credeți că, în momentul în care s-au petrecut ambele orori (și nazismul, și comunismul), populația obișnuită a știut mai mult despre ceea ce se întîmpla sau mai puțin? Cîți dintre oamenii obișnuiți din Germania știau despre lagărele de concentrare? Cîți oameni obișnuiți din blocul sovietic știau despre Gulag? Există din acest punct de vedere asemănări, deosebiri?

Mihai Șora: Nu cred să fi știut multă lume. Nici chiar în Germania. În ce mă privește pe mine, care – repet – trăiam în Franța încă înainte de începutul războiului, iar în timpul acestuia ascultam zi de zi, ca toți vecinii mei, *Radio Londra*, eu nu știam nimic exact în această privință decît după ce, ajunși ei înșiși cu armata lor la Auschwitz, americanii au descoperit lumii întregi oroarea de necrezut a ceea ce aflaseră ei acolo. Se-nțelege de la sine că cei ce erau direct implicați în faza ultimă a exterminării știau totul, însă e foarte posibil ca legea secretului să fi funcționat din plin, așa încît cei care erau prin jur, chiar dacă puneau întrebări, să nu fi putut afla mare lucru. Îmi închipui însă că în Rusia ar fi trebuit să se știe aproximativ despre existența lagărelor – mai erau totuși unii care și scăpau de acolo.

Sorin Antohi: Au existat supraviețuitori ai ambelor sisteme concentraționate care au depus mărturie deja în momentul în care aceste sisteme funcționau, fără ca mărturia lor să fie luată în seamă.

Mihai Șora: Da, ai dreptate. Uite, Kravcenko, de pildă. Obișnuită deja cu viața cotidiană standard, care-și recîștigase în bună parte stilul antebelic, lumea din jurul meu nu investea nici un credit în revelațiile bulversante ale lui Kravcenko. Nici eu, la rîndu-mi, nu-i dădeam prea mare crezare atunci, deși acuma prea bine știu că tot ce ne dezvăluia el, deși nu părea plauzibil după categoriile noastre de atunci, era totuși adevărat. (Retrospectiv, mă acuz pe mine însumi, cel de pe vremuri, de un fel de rea-credință subliminală, evident neasumată atunci ca atare, dar care mă împingea să

diminuez și veracitatea, și importanța celor aflate.) De altfel, de ce să mă mir? Uite, în 1968 am fost la Paris. Am stat la Eugen Ionescu și am întîlnit o mulțime de intelectuali, *gauche*-iști, bineînțeles. Eu le povesteam ce se întîmplă la noi, în România și, *mutatis mutandis*, în Cehoslovacia, și le reproșam că ei fac „68-ul" lor, pe stradă, în timp ce Cehoslovacia e ocupată! Nu percepuseră importanța ocupării Cehoslovaciei! „*Vous êtes réac*", răspundeau ei: nu percepeau nimic din ce le spuneam, pur și simplu nu mă credeau.

Sorin Antohi: Cît de mult le spuneați? Ce știați dumneavoastră despre episodul concentraționar din România și cît le spuneați?

Mihai Șora: Dumnezeule, de Bărăgan eu am fost, prin toate neamurile mele pe linie maternă, atins. Un sat întreg, în care copilărisem, pur și simplu n-a mai existat începînd cu miezul unei nopți... Decît sărăcimea, dacă se putea vorbi acolo despre sărăcime (sărăcimea erau oameni cu trei-patru hectare de pămînt foarte bine muncit, care mai și cîștigau prestînd servicii la alții mai bogați decît ei). Neamurile mele erau oameni cu stare: cîte un tractor, 10-15 cai, un armăsar și o iapă pur-sînge de familie. Și, cum partea masculină a acestei populații mai mergea și pe la școală – chiar pînă la bacalaureat –, nu s-au mai întors în Bărăgan în satul lor după terminarea deportării, ci s-au risipit care încotro, găsindu-și rosturi minore prin orașele țării, în care și-au pierdut urma.

Sorin Antohi: Despre clasa politică și cealaltă parte a represiunii cît știați?

Mihai Șora: Despre clasa politică, cea care se ocupa de cultură, știam, pentru că eu însumi aveam propriul meu proiect de viitor, de realizări în domeniul public, în tensiune oblică cu sistemul în care toți cîți eram eram cuprinși. Spun „în tensiune *oblică*", pentru bunul motiv că, *pur și simplu împotrivă-i*, adică la modul direct, nu se putea întreprinde nimic cu sorți de izbîndă, singura șansă de a obține ceva în răspăr cu demersul lui efectiv (de robotizare a umanului – demers funcționînd el însuși în mod deliberat, cu eficiența dură a criptologiei vîrfurilor inițiale în tainele mișcării) fiind

aceea de a invoca, în sprijinul fiecărui pas proiectat, principiile „înalte", proclamate *urbi et orbi* de ideologia de fațadă ca finalitate public asumată de către înșiși corifeii regimului – iar printre aceste principii-paravan figura, cum era de așteptat, și acela al „culturalizării". Exploatat *à fond*, el mi-a permis atunci elaborarea unui vast plan de repunere în circulație a patrimoniului cultural, în tainițele căruia l-am inițiat pe acel om minunat care mi-a fost director, pe Ion Bănuță, cu sprijinul căruia l-am și putut duce la îndeplinire pînă la un punct de unde nu mai era posibilă retrogradarea la punctul de start: iremediabilul (pentru regim!) apucase deja să-și producă efectele, sutele de mii (ba chiar milioanele) de exemplare ale B.P.T.-ului apucaseră să fie, nu doar cumpărate, ci și citite, Proust însuși apăruse în tiraj de masă cu toate cele treisprezece volume ale „Căutării timpului pierdut (și regăsit)", scriitorii români apucaseră să umple bibliotecile în ediții bine îngrijite, marilor scriitori în viață li s-a deschis posibilitatea publicării operelor complete sub propria supraveghere etc. etc. Sigur, marea bătălie a încropirii și rotunjirii planurilor de ansamblu a fost urmată, cum și era de așteptat, de micile bătălii de uzură pentru realizarea efectivă a fiecărui punct în parte din acel plan. Uite, îmi aduc aminte acum de Duiliu Zamfirescu și de *Viața la țară*. Făcea parte, împreună cu întregul ciclu al Comăneștenilor, din planul aprobat – și ca atare fusese trimis textul la tipografie și apucase chiar să fie tipărit. Nu primea însă „bunul de difuzare", pe motiv că autorul făcea apologia boierimii (române). Era, firește, nevoie de un argument mai puternic decît argumentul advers – și l-am găsit în persoana lui Turgheniev, care și el făcuse apologia boierimii (e drept că ruse), dar ale cărui opere, de mai multă vreme în circulație nestînjenită, apucaseră să umple bibliotecile publice și particulare. Ministrul Culturii, în acel moment, era doamna Constanța Crăciun, pe care încă din Universitate o știam drept studentă eminentă și comunistă ireductibilă, și căreia i-am solicitat o audiență în speranța rezolvării cazului, propunîndu-i, fie să extindă și asupra lui Turgheniev interdicția ce plana asupra lui Duiliu Zamfirescu, fie – dacă nu! (și era din capul

locului evident că „nu”!) – atunci să-l facă și pe acesta din urmă să beneficieze de regimul acordat celui dintîi. Destul de rigidă și simțindu-se în mod vizibil stingheră în mediul acela de proletari „îndomniți” (și inculți), mi-a dat finalmente, nu fără ezitări, cîștig de cauză. Cît privește tovarășii adineauri amintiți, ei nu se simțeau chiar în apele lor în mediul – să-i spunem: intelectual – în care activau, bîntuiți cum erau de supărătoare complexe de inferioritate (convertite, pentru salvarea feței, în aroganță, siguranță de sine), și ca atare erau ahtiați de flatare din partea unora care le depășeau sau, din punctul lor de vedere, măcar le egalau performanțele intelectuale și pe care, în mod tacit, flatîndu-i, îi considerau implicit ca aparținînd cercului lor de oameni „subțiri”, anulînd astfel, pentru moment, nesiguranța lor agresivă. Dacă, de pildă, îi extrăgeai din categoria parveniților intelectuali, spunîndu-le ceva de genul: „Înțeleg ca tovarășului X să-i rămînă inaccesibilă frumusețea (sau: adevărul de fond, sau: justificarea istorică etc.) a textului în discuție, dar Dumneavoastră...”, obțineai cel mai adesea, pe loc, satisfacție – fie și parțială – în problema pe care îi solicitaseși să ți-o rezolve.

Sorin Antohi: Rudimentele unui complex intelectual adînc, de unde se vede că ei, săracii!, încă mai aparțineau lumii „bune”, într-un fel, pentru că aveau o nostalgie a cunoașterii și a culturii. Aveau idealuri de viață de tip mic-burghez.

Mihai Șora: Pe mine m-a frapat următorul lucru: un fel de sacralizare a literei. Pentru oameni precum Ceaușescu și mulți din preajma lui, litera făcea parte dintr-un univers sacralizat. Cînd apărea o literă schimbată sau o silabație (corectă ca silabație, dar...) „incorectă” ca posibilitate de subînțelesuri (TRĂIASCĂ REPUBLICA PO-PULARĂ ROMÂNĂ!) era un dezastru cosmic. Nu că ar fi venit, cu cinism, o pedeapsă absolut disproporționată (și conștientizată ca atare) în raport cu o culpă considerată ca lipsită de semnificație majoră, dar sancționată dur pentru a-i împiedica repetarea. Venea, dimpotrivă, în totală bună-credință, ca să spun așa, o pedeapsă considerată nici măcar echivalentă cu știrbirea

sacralității literei. Litera, la analfabeți, avea ceva sacru, era chestia aceea pe care o înțelegeai greu! O vedeai, dar n-o păscuseși și nu apucaseși s-o cunoști de-a binelea. Mai aveau ei și alte tare, care țineau de mefiență. Dacă, de pildă, îți luai curajul de a avea un limbaj ceva mai liber în fața cuiva, erai clasat: ai pe cineva „sus", care îți ține spatele, deci ești intangibil. Erau cîteva trucuri de genul acesta, pe care trebuia să le știi. Mai era și invocarea principiului „luptei contrariilor" (dialectica), pe baza căruia duceam lupta cu cenzura: „Domnule, dumneata ești static, nu vezi că aici sînt două sisteme, dintre care în mod natural unul trebuie să se dilate, iar celălalt să se opună, presîndu-l? Păi, dacă cel care presează nu are în față ceva care se dilată, se va chirci ș.a.m.d. La Marx, uite ce scrie...".

Sorin Antohi: Cînd nu au mai avut cenzorii nici un fel de respect pentru această referință marxistă?

Mihai Șora: Pînă în momentul în care Ceaușescu, care era de o viclenie absolut îngrozitoare, a „desființat" cenzura, multiplicînd-o în fiecare individ ca cenzură interiorizată. Eu nu am prins ca editor vremea aceea, ca editor am trăit doar perioada preceaușistă și primii ani ai ceaușismului, pînă în '69, care a fost mai directă, mai onestă, mai nesovăielnică, dar și ea vulnerabilă. Eu scoteam în fiecare sîmbătă, la ora două, la librăria Sadoveanu, un titlu nou din B.P.T. Și s-au făcut din nou biblioteci, pentru că sutele acelea de mii de exemplare au fost cumpărate, cu cîte cinci lei pe săptămînă volumul: unii părinți, care aveau copii mici, le cumpărau fără șovăire, pentru a le constitui acestora o bibliotecă.

Sorin Antohi: Eu însumi le citeam! Vreau să fac elogiul librăriei Cartea prin poștă, de pe strada Sergent Nuțu Ion, care trimitea cu regularitate tuturor școlilor dintre România pachete bine garnisite, adeseori mult deasupra nivelului la care se putea bănui că ar ajunge cititorul obișnuit din mediul respectiv.

Mihai Șora: Vezi, dacă luăm lucrurile la bani mărunți, nici sfertul acela de secol dintre cele două războaie mondiale n-a fost identic sieși de la un capăt la altul, după cum nici cvasi-jumătatea de secol

care i-a urmat și care ne-a blocat multe dintre culoarele viitorului n-a fost o perioadă monolit. Pînă în 1948, cînd regimul comunist s-a instalat oficial, s-au exercitat presiuni de tot felul din partea sovieticilor (în fapt, cu acordul tacit al anglo-americanilor, care ne cedaseră rușilor) pentru dislocarea – cu deplin succes – a temeliilor statului și societății civile; apoi a venit perioada dură a lui Dej, cu grozăvia pușcăriilor și a lagărelor, pe urmă „deschiderea" începută de Dej și continuată de Ceaușescu, în sfîrșit farsa tragică a „epocii de aur", iar după ea, soluția lentă și finalul violent. Dar deteriorarea morală – greu remediabilă – a corpului social prin proliferarea nestăvilită a turnătoriei îi aparține în propriu perioadei ceaușiste. Într-adevăr, implicarea unui număr tot mai mare de concetățeni vulnerabili (sau, pur și simplu, slabi de înger) în supravegherea sistematică a apropiaților lor reprezintă echivalentul *soft* ceaușist al dislocărilor *hard* realizate prin pușcăriile dejiste, – ambele avînd drept obiectiv final crearea „omului nou" (a cărui fantomă continuă să ne bîntuie pînă în ziua de azi).

Sorin Antohi: Aici sînt cele două chestiuni cardinale pentru o abordare din perspectivă politică. Una este servitutea voluntară (sub ambele regimuri: de stînga, ca și de dreapta), alta este contractul social (și într-o parte, și în cealaltă). Pentru că, fără îndoială, a existat un contract social! Nu întotdeauna acela care era proclamat de stăpînire, nu întotdeauna acela care era recunoscut ca atare de celălalt pol, dar un contract social a existat sub ambele clase de regimuri – dreapta și stînga –, sub ambele tipuri de totalitarisme, oriunde ne uităm în lume. Aceasta e o problemă foarte puțin tratată de analiștii ambelor sisteme. Noi am văzut în forme extreme, în cazul memoriei nazismului, incriminarea colectivă a populației germane: „călăii voluntari ai lui Hitler". Toată populația ne-evreiască a Germaniei, de origini mai mult sau mai puțin ariene, a participat la masacru. Contractul social în asta a constat: „Îți dau pîine, tu faci însă circul, te duci să omori animalele". Un contract social a existat însă evident și în cazul comunismului; cei mai mulți analiști anticomuniști ai comunismului nu sînt în stare să recunoască partea de contract social, atît

cît a fost, ceea ce anulează mare parte din literatura analitică despre comunism. Accentul obsesiv pus pe represiune, teroare, univers concentraționar și celelalte scapă din vedere consecința celor două elemente cardinale amintite mai sus: servitutea voluntară, ușor de documentat în momentul în care ai tu însuți o antropologie politică negativă, în momentul în care nu mai idealizezi ființa umană, ci o vezi în realitatea sa; atunci, evident, servitutea voluntară face parte din nemernicia umană generală; apoi, problema participării voluntare într-o formă sau alta la sistem, chestiunea contractului social. În familia mea, generația bunicilor a fost lovită, dusă la Canal, băgată în pușcării, deposedată de tot ce avea etc. – am trăit direct cele întîmplate. Am cunoscut pe cei mai mulți bărbați din generația bunicilor mei în anul 1964. Brusc, micul meu univers infantil de relații de familie s-a populat cu o întreagă galerie de bărbați, inclusiv bunicul meu patern, care ieșiseră din pușcărie. Am avut revelația unei părți masculine a acestei familii, despre care eu auzeam foarte vag de la unii și alții. Cu toate acestea, fiind numai nepot de „dușmani ai poporului", am avut acces liber la învățătură; dacă generația copiilor celor ce au intrat în pușcării nu a mai avut acces, generația mea, a nepoților, a avut.

Mihai Șora: Ei se „re-clasaseră" și deci progeniturile lor beneficiau de toate drepturile clasei respective.

Sorin Antohi: Da, am avut extraordinarul avantaj al unui acces practic neîngrădit la învățătură. În care intră și această ubicuitate a cărții de calitate, un element foarte important al contractului social, prin care oameni care altfel nu aveau mijloacele să ajungă la bibliotecile din centrele urbane ajungeau totuși la marile titluri ale literaturii universale. Bineînțeles, anumite alte titluri nu erau publicate, exista cenzură etc. etc., însă un patrimoniu cultural în linii mari era larg accesibil.

Mihai Șora: Era mai accesibil decît astăzi, cînd barajul economic te blochează pur și simplu în fața standurilor cu mii de titluri nou apărute după care îți lasă gura apă, iar tu n-ai în buzunar zecile,

ba chiar sutele de mii cu care să le faci să fie ale tale. Culmea: nici pe biblioteci nu poți conta, de vreme ce și lor le lipsește – prin politică de stat! – pecunia indispensabilă pentru a le achiziționa și a ți le pune la dispoziție. Dar văd că riscăm să revenim iarăși la tema noastra de bază, aceea a lipsei unui proiect de viitor în care prioritățile...

Sorin Antohi: Aș mai pune o întrebare, subtemă a acestei teme generale, care este memoria: credeți că în momentul de față România este confruntată cu problema divizării societății? Credeți că este nevoie de reconciliere, sau aceasta nu se mai pune în modul în care s-ar fi pus poate, teoretic cel puțin, în anul 1990? A existat o vreme autopercepția unei societăți divizate care are nevoie de reconciliere. Aceasta ar fi doar una dintre chestiunile care se asociază cu memoria; celelalte sînt justiția retrospectivă, restituirea proprietății, reabilitarea celor ce au fost pedepsiți abuziv de sistemele totalitare etc. Comunismul, într-un fel, s-a terminat prea tîrziu pentru ca reconcilierea să mai fie atît de imperios necesară. El nu s-a sfîrșit în 1964. În 1964, cînd aveai un număr enorm de oameni care se întorseseră din pușcării, cînd toate aceste traume erau recente, dacă ar fi existat libertate, problema reconcilierii s-ar fi pus în mod frontal. În masa populației active s-ar fi întîlnit, în condiții de libertate, călăii și victimele. În prezent, această întîlnire se produce din ce în ce mai rar, pentru că și unii, și alții au cam murit sau sînt prea bătrîni ca să aibă o prezență socială semnificativă. Întîlnirea dintre aceste două laturi extreme ale mozaicului social de sub comunism, victimele pure și călăii puri, nu mai poate avea loc decît în discurs, decît printr-un travaliu al memoriei.

Mihai Șora: Sigur, cred că nu mai e problema colectivităților locale existente în România, în primul rînd întrucît cei care s-au simțit cu musca pe căciulă și-au pierdut urma, au plecat în alte părți, nu au rămas în microcomunitățile cărora le aparținuseră și în care ar fi fost marginalizați. Acolo, în noua lor inserție, probabil că și-au găsit un punct de echilibru. Iată de ce nu cred că la

nivelul societății există foarte acut problema aceasta. E o foarte mare diferență între anul 2000 și 1990, din acest punct de vedere. Atunci lucrurile erau mai fierbinți. Tergiversarea Punctului 8 de la Timișoara a făcut însă ca el, practic, să se autodizolve. Nu aici este totuși problema. Confruntată cu dificultățile unei înaintări șovăitoare spre o țintă imprecisă (din ultimii zece ani), toată problema reconcilierii s-a mutat între vîrful statal și baza socială a piramidei: societatea se simte înșelată de cei care o guvernează acum.

Sorin Antohi: Dar în această reconciliere, probabil necesară, polarizările de acum sînt polarizările produse de anii '90. Au ceva de a face cu pre-1989, dar nu prea mult. Elitele politice nu mai sînt omogen continuatoarele elitelor pre-1989, lucrurile s-au amestecat.

Mihai Șora: Ba uite, chiar și în momentul de față, putem delimita în PDSR o aripă, destul de consistentă, care numai doritoare de rupere de trecut nu se poate spune că ar fi. Într-adevăr, există acolo o remanență a *trend*-urilor trecute – nu știu în ce măsură este conștientizată... e și o chestiune de vîrstă, cred eu. Adică eu cred că sub categoria de vîrstă Adrian Năstase e totuși imposibil să se gîndească de adevăratelea în categoriile mentale ale generației lui Ion Iliescu, însă în jurul lui Iliescu există în momentul de față o echipă ce beneficiază de o aură electorală, care o face să apese puternic, cu efecte *retro*, asupra propriului ei partid. Alții, precum Meleșcanu și grupul lui desprins din PDSR, au rămas la mijloc de drum. Meleșcanu însuși nu este desigur un om de mare anvergură politică, înarmat cu o viziune foarte limpede, dar cred că reflexele nu îl leagă de trecut și nici „idealurile" (necristalizate într-o doctrină politică) nu îl fac să se uite cu jind la colectivismul din care ne-am smuls. Cred că e un om (ca reflexe, ca dorință) orientat și el spre deschidere, însă nu are o viziune coerentă. Mult mai serios mi se pare efortul teoretic în interiorul Partidului Liberal. E un efort teoretic care se face la nivelul Institutului de Studii Liberale, care reunește o serie de oameni cu orientare liberală neînregimentați (Cristian Preda, de pildă, nu e membru al partidului) care scot cărți, care gîndesc – nu a ajuns problematica

asta să se prelingă pînă la extremitățile partidului și aș spune că nici la toate vîrfurile lui efectiv conducătoare n-a ajuns. Nu știu dacă trebuie neapărat să ajungă pînă acolo totuși a-i cere; celui ce ia o hotărîre, și o orientare în lumea ideilor este firesc. Nu spun că oamenii politici trebuie să fie erudiți, conducerea politică este în fond tributară unui instinct al conducerii, care comandă intuitiv și global deciziile; dar deciziile trebuie să aibă și ele, în ultimă instanță, o coerență teoretică. Există, în orice caz, un efort teoretic pe care nu îl văd în alte părți. Poate că, la nivelul discuției, în sînul UFD, să mai existe ceva, sînt oameni cu o formație intelectuală mai aparte (mă gîndesc în primul rînd la Vosganian, el ar părea să fie liderul adevărat al acestei mișcări care și-a pierdut urma).

Sorin Antohi: Eu mă întorc în istorie la un exemplu extrem, Franța secolului al XIX-lea, cînd s-a produs cea mai incredibilă dezvoltare a filozofiei politice, în continuarea ultimei treimi a secolului al XVIII-lea. Vorbesc de un „lung secol al XIX-lea", care începe înainte de Revoluția franceză și se termină în ajunul primului război mondial. Cu toate acestea, partidele politice, ca instituții, au apărut foarte tîrziu și nu întotdeauna într-o legătură directă cu aceste linii de doctrină elaborate de marii gînditori. Sigur că marii gînditori înșiși, ca Guizot și Tocqueville, sînt angajați politic, au funcții politice, se agită, nu sînt doar la catedră și în bibliotecă. Totuși, partidele politice într-o formă clasică apar în Franța mult mai tîrziu decît în alte părți, ceea ce mi se pare interesant. În România de după 1990, evident, majoritatea fruntașilor politici nu au o pregătire filozofico-politică, pentru că provin din cu totul alte medii (de regulă, sînt ingineri, economiști fără orizont teoretic, cadre didactice și literați care nu au o cunoaștere teoretică a societății și politicii). E, într-un fel, destul de comic să-i vezi pe corifeii vieții politice din România cum încearcă în discuții publice să aproximeze diferite elemente de doctrină, altele decît acelea învățate prin micul catehism sumar, mai curînd de relații publice decît de idei, făcut la admiterea în partide. Știu ceva despre Maniu și Mihalache, au mai citit o broșurică, un curs

scurt de istorie a propriului partid, mici lucrări, în cel mai fericit caz de nivelul *Que sais-je?*, despre doctrina partidului. Ei sînt la nivelul acesta, restul sînt elemente contingente: o situație dinamică în care ei, bazați mai mult pe instincte și pe presiunea grupurilor de interese care îi poartă în vîrful partidelor, trebuie să ia decizii. Dumneavoastră ați oferit PAC-ului la un moment dat niște elemente de ideologie, o încercare de a articula o doctrină civică, de a transforma în doctrină politică variatele preocupări, intuiții, experiențe și fantasme ale civismului. A avut vreun ecou în partid?

Mihai Șora: Într-un fel a constituit nucleul platformei ideologice a partidului. În sensul că la propunerea mea inițială s-a asociat ulterior un economist care a și fost apoi ales vicepreședinte al partidului, Nicolae Țăran; deci și partea economică a fost, grație lui, destul de bine articulată, așa încît platforma concepută de mine a fost finalmente adoptată de congresul de înființare din Timișoara, devenind program oficial al PAC-ului.

Sorin Antohi: Ce nu a mers? De ce a clacat acest partid?

Mihai Șora: Am uitat să spun că, la congresul timișorean, în afara platformei Șora-Țăran, a mai fost prezentată și o platformă Stelian Tănase-Crin Antonescu, o platformă de un liberalism fără opreliști, care nu a avut cîștig de cauză. Formula mea era absolut evident că trebuia să găsească, pentru situația de start a societății românești, îndemnată (cu argumente plauzibile!) să ia calea unui liberalism al pieții: 1. corectivele indispensabile de ocrotire socială imediată a marginalilor economici și a categorilor provizoriu afectate de mutațiile ce erau de așteptat în economie (șomaj și reconversie profesională); 2. o soluție de viitor apropiat pentru depoluarea graduală a mediului ambiant și, de ce nu? (fie doar în perspectivă), restaurarea Naturii-mame în demnitatea ei originară; 3. în fine, dar nu în ultimul rînd, descentralizarea administrativă și apelul la principiul subsidiarității – ca să nu mai vorbim despre problema problemelor: o investiție masivă în resursele umane (sănătate, învățămînt, cultură), singura garanție veritabilă a viitorului

României. Or, în programul lor nu se punea decît problema economiei de piață, iar resursele umane erau pur și simplu lăsate pe dinafară.

Sorin Antohi: Este vorba despre un „bovarism al liberalismului"...

Mihai Șora: Mie mi s-a părut fundamentală ideea unei populații care, pe de o parte, să fie pusă în integritatea mijloacelor ei și, pe de altă parte, să aibă și un cap deschis.

Sorin Antohi: Un proiect antropologic...

Mihai Șora: Întocmai. Dar și ecologic, *par surcroît*. Faptul că proiectul Tănase-Antonescu n-a fost adoptat ca program al PAC de congresul de la Timișoara a avut drept consecință (nu chiar imediată, ci doar *după* alegerile din '92) dezafectarea unei bune părți a parlamentarilor (aleși, bineînțeles, pe listele PAC!), care au constituit, atît în Cameră, cît și în Senat, grupuri parlamentare „independente", foarte apropiate de Dinu Patriciu, care era de un liberalism cu adevărat fără opreliști.

Sorin Antohi: Și care, între timp, s-a dedicat, mi se pare, practicii liberale, în propria sa meserie. Poate că viața lui politică, scurtă și dinamică, nu a fost decît o paranteză, înainte a se întoarce să facă mai bine ceea ce făcea. Românii, din liberalism, au înțeles foarte bine chestia cu mîna invizibilă: sînt de fapt multe mîini invizibile, care lucrează febril. Au ajuns la un pluralism de mîini care cotrobăiesc peste tot și bagă profit în buzunarul propriu. După 1990, au intrat în viața politică oameni care aveau foarte puțină înțelegere pentru civism. În primul rînd, nu îl practicaseră niciodată, în al doilea rînd îl detestaseră, pentru că pseudo-civismul obligatoriu și opresiv al comunismului dezgustase pe oricine de ideea de spațiu public, de viață împărtășită liber cu alții. Prin urmare, a existat o alergie față de civism, ușor de înțeles prin îngrozitorul episod al comunismului, dar cu rădăcini și mai vechi. Avem în vedere că și inteligheția românească a avut nevoie de un timp destul de lung pentru a învăța ea însăși civismul. E vorba, mai ales, despre cei ce vin din medii urbane, din profesiunile liberale,

care nu au avut experiența civismului. Alții au învățat o versiune rurală sau suburbană a civismului: fiii de proprietari agricoli sau de industriași au avut un raport cu populația reală, în vreme ce fiii clasei de mijloc funcționărești nu aveau decît experiența fantasmatică „poporului", a „neamului", a „maselor largi, populare", pe care ori le disprețuiau – cel mai frecvent –, ori le idealizau, într-o formă sau alta. Deci există rădăcini istorice ale acestei carențe. Pe de altă parte, la noi, civismul a fost mereu într-un contratimp; ca fundament pre-politic al politicului, trebuia să subziste sub comunism. Civismul este vectorul care a resuscitat politicul în țările Europei Centrale. Or, la noi, procesul acesta (civism – „antipolitică" – politică) nu a avut loc.

Mihai Șora: Nu a avut loc pentru că a existat o politică foarte coerentă de dezinstituționalizare a bazei sociale, a microcomunităților, iar absorbția – atît cea instituțională, cît și cea a inițiativelor – s-a făcut la vîrful macropiramidei ei statale. Și e cît se poate de limpede că, după ce a dispărut, e de-a dreptul imposibil să reconstitui civismul pe calea predicației, a discursului. El nu se poate reconstitui decît pe cale instituțională, deci trebuie recreate – dar într-un fel hotărît – instituțiile cu caracter administrativ-socio-economic care să permită încropirea civismului și exercitarea lui cotidiană, în înfruntarea inevitabilă dintre multitudinea de interese individuale ale unei microcomunități. Acolo e mediul în care poate lua naștere, se poate cristaliza și se poate consolida atitudinea civică. Altfel, putem să vorbim la nesfîrșit despre civism, cîtă vreme nu va fi avut loc acest lucru fundamental și inițial, cel care trebuia să fie declanșatorul ruperii: demantelarea macropiramidei. Această demantelare nu s-a făcut nici pînă în ziua de astăzi, în pofida minusculei legi, strict declarative, a descentralizării. Există o asemenea lege? Da, există o lege de două articole, în care se spune că statul român se descentralizează, numai că resursele continuă să fie alocate de vîrful macropiramidei. După ce criterii sînt ele alocate? Se-nțelege de la sine că după criterii clientelare.

Sorin Antohi: Dar, revenind la această tensiune pe care ați evocat-o, între civism și *laissez-faire*-ism, care pînă la urmă a „spart" PAC și care, de altminteri, a rămas nerezolvată în tot ceea ce s-a mai întîmplat după aceea cu diversele partide liberale. Există această fixație în România, că civismul ar fi de stînga, pentru că, probabil, unii nu înțeleg că societățile așezate pe cele mai de dreapta doctrine posibile au civism.

Mihai Șora: În acele societăți e vorba despre un civism trecut în reflexe, nu mai e nevoie de o politică deliberată de reînviere a civismului, ba chiar de o iscare a lui de la zero.

Sorin Antohi: Și chiar în societățile de multă vreme așezate, care au un civism trecut în reflexe, există temeri, presiuni noi, necesități noi, provocări noi, ce nasc întotdeauna inițiative civice care conceptualizează, practică, experimentează, înainte de a produce o mișcare politică, tot ceea ce apare nou – pentru că lumea se schimbă, nu? Experimentul se face prima dată la nivel civic, „micro", după care se poate trece la nivelul politic, „macro". Liberalii noștri de recentă conversiune au trecut la „bovarismul pieței libere", la *laissez-faire* nestăpînit; curios, PNL, care a absorbit membri proeminenți ai PAC, a putut să ia în calcul în 2000 un pact electoral cu Alianța pentru România, o formațiune mai curînd de stînga.

Mihai Șora: Aici e aici. Să fi fost oare, atunci, vorba despre o manevră a Partidului Liberal în întregul lui, sau doar a unui anumit vîrf, mai mobil și mai decis, al Partidului Liberal? Mă refer, spunînd asta, la vîrful cel mai dinamic, cel mai prompt, cel mai iute în decizii, în fond cel mai politic (cu motivări politice 24 de ore din 24). (Într-un fel, dacă stau să mă uit în urmă, motivul pentru care a pierdut PAC, la vremea lui, a fost tocmai această gratuitate intelectuală, care e adevărat că vedea lucrurile relativ limpede chiar în perspectivă, însă ce folos dacă punea umărul numai din cînd în cînd la treabă: un om politic trebuie să fie om politic de la ora 0, luni, pînă la ora 24, duminică, și nu cu intermitențe!) Acum, ce să spun? Eu m-am referit la o persoană, dar nu e mai

puțin adevărat că, într-un fel oarecare, a fost și partidul, pentru că dinamismul acestui personaj despre care vorbesc a făcut ca toate organizațiile județene să fie vizitate cu o rapiditate maximă, să fie consultate, convinse etc. N-a fost însă niciodată vorba despre o orientare fundamentală de stînga. A fost doar expresia unei dorințe de *construcție politică* pentru anihilarea PDSR, care era perceput ca elementul de legătură cu trecutul (în configurația lui de atunci, cu Ion Iliescu în frunte). Într-adevăr, pînă la proba contrară, disidenții acestui partid erau percepuți ca mai puțin orientați spre trecut, așadar orientabili spre viitor. Dar că această propunere nu a fost atît de fundamentală, se dovedește prin faptul că – eu am văzut! – între Conferința Națională a PNL și renunțarea la candidatură a lui Emil Constantinescu, anunțată de acesta națiunii prin postul public de televiziune, n-au trecut decît cîteva ore, iar omul nostru, consultat telefonic, a avansat fără să clipească două nume de posibili candidați, la care nici unuia dintre participanții la conferința din dimineața aceleiași zile nu i-ar fi putut măcar trece prin minte să se gîndească. (Despre Meleșcanu și ApR nici nu mai era vorba!) Trăgînd linia și făcînd socoteala, am totuși impresia că PNL e un partid care vede oarecum, în termeni politici, situația politică din România.

Sorin Antohi: Poate e vorba despre partidul unor liberali mai pragmatici, care înțeleg că liberalismul, într-o situație precum cea din România, trebuie să își asume și niște elemente de stînga, de protecție socială. S-ar putea să fie și realism. Desigur, am absolut toate motivele să susțin un liberalism pur și dur. Pe de altă parte, cunosc destul de bine realitatea românească, pentru a înțelege că nu *laissez-faire* este soluția.

Mihai Șora: O dată ce reflexele civice elementare vor fi fost normalizate, e evident că rolul de regulator al instanței instituționale va trebui să dispară cu desăvîrșire. Deocamdată nu e cazul.

Sorin Antohi: Eu am trăit ani de zile în țări democratice, dar cu tradiții foarte diferite, și nu cred că ideologia *laissez-faire* în manieră americană reprezintă o soluție; am văzut ce înseamnă

existența dură și nesigură a treimii inferioare din populația americană, în condițiile celui mai mare *boom* economic din istoria Statelor Unite. Există în continuare acele masive probleme de protecție socială și de redistribuire a avuției, cu atît mai dramatice cu cît mizeria, marginalizarea și discriminarea sînt șocante într-o societate deschisă, de o prosperitate fără precedent în istorie. Altfel, prin tradiție de familie, prin lecturi, prin experiență și prin meditație nu am nici cele mai mici înclinații spre stînga.

Or, în situația în care se găsește România la începutul mileniului III, trebuie să vedem dacă din interiorul țării se pot formula directive pentru viitor, bazate, bineînțeles, pe cunoașterea doctrinelor politice posibile (și, eventual, probabile) în contextul României, dar și pe o excelentă cunoaștere a tradițiilor și realităților locale. Aceasta, în fond, îmi displace la majoritatea partidelor politice din România, dacă nu cumva chiar la toate: inapetența pentru problematica locală, incapacitatea de a o identifica, de a o diagnostica, de a o trata teoretic. Mii de români fac studii în străinătate, dintre care cel puțin cîteva sute se specializează în politologie și economie, în administrație publică etc.; am putea avea curînd o nouă elită de oameni familiarizați, prin formație și prin cîțiva ani de experiență, cu valorile societății bune din Occident. Mai rămîne ca acești tineri experți să cunoască bine și societatea românească (așa cum este ea acum, așa cum a fost în trecut), pentru a reuși, la întîlniera dintre aceste două tipuri de cunoaștere și experiență existențială, să producă ceea ce eu am numit *al treilea discurs*: discursul în care se întîlnesc experiența locală cu experiența internațională și globală. La capitolul acesta se pare însă că stăm prost.

Mihai Șora: *À propos* la ce-mi spui, uite, îmi aduc aminte că – fiind în Franța în 1990 și avînd în minte această prioritate pentru România: administrația locală – am luat legătura (erau atunci la putere socialiștii), am luat, cum spuneam, legătura cu cei ce răspundeau atunci oficial de administrația locală și (cu gîndul la primarii pricepuți de care se simțea, la noi, atîta nevoie) am

aranjat, în principiu, să trimitem în Franța zeci de tineri români care să facă acolo stagii de cîteva luni la primării din mediul rural, dar și din orășele, trecînd prin toate serviciile (edilitare, salubritate, învățămînt, cultură etc.), pentru a deprinde temeinic procedee verificate de o îndelungă practică a administrării eficiente a resurselor unor comunități mici și mijlocii. Pe urmă însă, funcția mea de ministru încetînd, aranjamentul a rămas fără urmări, nimeni după mine nemaigîndindu-se la o asemenea bagatelă, cum părea a fi o bună administrare a comunelor din România. Dar hai să revenim, pe scurt, la problematica partidelor politice și să aruncăm o privire în ograda celui mai bine plasat în sondajele de opinie, așadar cu cele mai mari șanse de a fi propulsat spre guvernare la alegerile din 2000.

Care să fie explicația acestei imagini electorale a PDSR? Ea vine din lipsa de maturitate politică a electoratului român, incapabil să-și dea seama că menținerea unui nivel suportabil al puterii de cumpărare a veniturilor omului de rînd nu s-a datorat unor măsuri temeinic concepute ca program de – să-i spunem – asistență socială (complementară, firește, unui program de redresare reală a economiei românești în condițiile mondializării pieței); ea s-a datorat miliardelor de dolari împrumutate din străinătate de-a lungul întregii guvernări PDSR, miliarde risipite fără chibzuială (adică fără o țintă anume, plasată în viitorul ceva mai îndepărtat, ci doar în vederea confecționării iresponsabile a unei cît mai bune imagini publice în vederea alegerilor care, oricum, aveau să vină). Sigur că politica asta de la o zi la alta nu i-a reușit întru totul, pentru bunul motiv că – situația economică deteriorîndu-se, totuși – veniturile populației au încetat finalmente să mai fie indexate (desigur, niciodată indexate chiar pînă la compensarea sută la sută a inflației care continua să crească), așadar puterea de cumpărare a populației (și implicit nivelul de trai) a scăzut sensibil, iar PDSR s-a văzut în situația de a trebui să cedeze puterea. Primul handicap major al celor care au format Guvernul atunci, în '96, a fost obligația de a face față plății primei rate – atunci scadente – a creditelor contractate pe șest de Guvernul

Văcăroiu. Acest handicap a fost depășit (e drept că la limită), România evitînd *de justesse* să treacă prin proba „incapacității de plată". Dar au rămas în continuare „găurile negre" (și, evident, subvenționarea lor „oblică"), cărora li s-au adăugat dezastrele financiare: Bancorex, FNI... fără a mai pune la socoteală echilibristica guvernamentală prilejuită de instabilitatea coaliției CDR (PNȚCD + PNL) + UDMR + PD, pornită la drum fără un proiect, măcar de patru ani, dacă nu chiar de viitor. Și acum, un cuvînt despre FNI: aici se vede cum românii, care sînt atît de deștepți, pot să fie atît de proști... Au mers la Cluj, pe soluția Stoica: „dai un ban și cîștigi doi", adică pe o serie în progresie geometrică, cu un eșec final previzibil din bun început. Au cîștigat cei cu iuțeală de minte și de mînă, care și-au dat seama că seria nu are decît 99 de pași și au profitat de primii 10. La pasul 100 s-a văzut că totul s-a degonflat, cum de altfel se știa dinainte. Iar acum, uite că oamenii au dat năvală la acest FNI, fără să știe care este statutul economic al unui fond de *investiții. Și riscul!*

Sorin Antohi: După experiența SAFI... care a fost, și ea, o traumă majoră...

Mihai Șora: ...care era tot un fond de investiții, presupunînd așadar din capul locului un risc, în orice caz, riscul insolvabilității în caz de panică – orice fond de investiții fiind pus în incapacitate de restituire sub presiunea panicii – care, de altfel, poate fi oricînd produsă și în mod criminal. În concluzie, avem de a face cu o imaturitate și economică, și politică a publicului românesc.

Identitate și trezire

România și străinătatea, 121 • *deschiderea spre Celălalt,* 121-124 • *Timișoara interbelică,* 122 • *crize de identitate interbelice,* 125-128 • *Nae Ionescu, profesorul,* 128-132 • *Mircea Vulcănescu,* 132 • *Mircea Eliade,* 132-133 • *studenție și viață intelectuală bucureșteană interbelică,* 133-136 • *limba filozofiei,* 137 • *acasă și în Occident,* 138-140 • *tinerii de azi și Occidentul,* 140-143 • *nesimțirea românească,* 143-144 • *cu ce intrăm în globalizare?,* 145-146 • *cînd ne vom trezi?,* 148-150

Sorin Antohi: Atunci cînd ne punem problema raportului dintre România și străinătate, fie că este vorba despre România și Occident, România și Balcani, România și Estul Europei, România și vecinii direcți, trebuie să ne întrebăm: care sînt vectorii ce vor lega România de contextul internațional? Mișcările de idei, mecanismele economice, conjuncturile geo-politice, dar și indivizii care „încarnează" această legătură dintre identitate și alteritate. Pentru aceasta, bineînțeles, ne trebuie oameni care au deschidere către Celălalt; care se simt bine în compania Celuilalt și care nu trebuie să își iasă din sine pentru a se întîlni cu Celălalt. Dumneavoastră ați avut, de-a lungul anilor, un interes special pentru toată această problemă și, aș putea să spun, ați avut o existență care s-a aflat întotdeauna în mare deschidere către Celălalt. Cum s-a întîmplat? S-a datorat oare formării, educației de acasă, începuturilor dumneavoastră bănățene? Anilor trăiți în străinătate? Unde și cum au început să se manifeste aceste forme de deschidere?

Mihai Șora: Cred că s-a întîmplat încă din copilărie. Îmi aduc aminte, nu împlinisem încă nouă ani cînd ne-am mutat la

Timișoara. Trăisem pînă atunci la țară. La Timișoara am ajuns printr-o intervenție providențială în cariera tatălui meu, care a devenit parohul unei biserici a orașului. Din acea perioadă am o amintire foarte limpede: de Paștele evreiesc, tata primea pască de la rabinul cu care întreținea relații cordiale. Mie mi se părea lucrul cel mai firesc din lume să avem pască prin bunăvoința credinței „adverse". În copilăria mea timișoreană, cum cartierul în care locuiam noi era și un cartier de fost ghetou (o parte mai mare, românească, pe malul drept al Begăi, căreia i se spunea „Vlașca Mala", și o parte evreiască, pe malul stîng al rîului, dar în contiguitate cu zona românească). Printre colegii de clasă aveam și unguri, și evrei de limbă maghiară, dar și cîțiva evrei „ortodocși" de limbă idiș, care purtau perciuni, și astfel erau mai vulnerabili în caz de conflict contondent, pentru că perciunii reprezintă o parte foarte dureroasă la îndemîna adversarului de moment – în timp ce conflictele acute dintre ceilalți băieți se rezumau doar la lovituri. Aveam un coleg, Friedel, care era un extraordinar de bun matematician și cu care apucasem să leg o prietenie. Undeva prin America trebuie să fi ajuns el pînă la urmă, căci nu l-am mai avut coleg la liceu. Ne înțelegeam foarte bine, toți. Și, cum se vorbeau toate limbile, nu era o problemă să treci de la o limbă la alta sau eventual să vorbești în propria ta limbă, dacă o înțelegeai pe a celuilalt, dar nu o puteai vorbi, și să intri astfel în comunicare. Spus cu alte cuvinte, momentul timișorean a fost un moment de deschidere, care mergea mai departe decît această strictă prietenie „de la distanță", pentru că zona Timișoarei a fost și una cu foarte multe căsătorii mixte. În ce mă privește, eu doar la București am ajuns să mă întîlnesc cu ceea ce pentru noi nu constituise cîtuși de puțin o problemă: problema identității. Identitatea, pentru noi, timișorenii, era un lucru trăit, nu unul tematizat – și cu atît mai puțin unul problematizat. Erai ce erai – și cu asta, basta. În ce mă privește, trebuie să mărturisesc că a trebuit să ajung student la București ca să aud – ca designîndu-mă! – (și unde?, în casa familiei Sărățeanu!) cuvîntul „boanghină", mie necunoscut la acea dată. „Problema" identității a început atunci să prindă contur

pentru mine, fiind aprig dezbătută în stînga și-n dreapta, peste tot în jurul meu. Mai apoi, ajungînd în Franța, într-un teritoriu cu o deschidere spre toate azimuturile, mi-am formulat dubii foarte serioase referitoare la consistența ei problematică. Finalmente, am ajuns, evident, la concluzia că problema identității este, de fapt, o problemă a crizei de identitate; asta, pentru bunul motiv că o identitate reală, curgînd adică *sponte sua*, dinspre impulsurile ei profunde spre „fapta" sau „opera" în care se întruchipează, nu se întoarce asupră-și ca spre un obiect, pentru a se autodefini. Acestea fiind zise, trebuie totuși să facem partea lucrurilor, aducîndu-ne aminte că în România anilor treizeci, cu o unitate politico-economică departe de a fi consolidată, într-o conjunctură mondială care nu putea să nu prilejuiască temeri de tot felul privind viitorul (la limită: al lumii întregi; dar în orice caz al) unei țări relativ mici, plasată așa cum îi fusese dat să fie plasată, cu secularele amenințări potențiale ale unui *Drang nach Osten* și ale unui *iureș spre Sud-Vest*, care – cum istoria avea, de altfel, să dovedească – se puteau oricînd conjuga; ei bine, cu toți norii ăștia buluciți la orizont, ar fi fost de mirare ca pseudo-problema noastră să nu profite de condițiile optime reunite, ca ea să prolifereze în voie. Dar să nu anticipăm. Eu aveam să ajung la București în toamna lui '34; Hitler ajunsese în '33 la putere, dar efectele au început să fie vizibile din afara Germaniei abia în '34-'35. Occidentalii au dat atunci dovadă de o mare neputință, ignorînd șansele pe care li le puteau oferi Ruhr-ul, Renania etc. A fost o lipsă de prevedere, o non-intuiție a viitorului (criminală, am zice noi, cu mintea noastră de acum), dar nu era chiar așa, ci, mai curînd, *je-m'en-fous*-tistă; căci în Franța tocmai se ridicau valurile Frontului Popular, la orizont se schițase săptămîna de 40 de ore, războiul din Spania nu izbucnise, așa încît, nouă, situația ni se părea încă foarte limpede, văzută de la Timișoara, unde am trăit ca într-un paradis. Era și regiunea, poate, cea mai bogată a României.

Sorin Antohi: Evident. Și, chiar dacă acolo exista un program de românizare, pentru că Banatul trebuia integrat destul de rapid

în structura statului național român, aceste lucruri nu se produceau brutal; deși în mediul administrației și afacerilor nu totul se putea face cu zîmbetul pe buze.

Mihai Șora: A existat și o românizare lingvistică, care s-a făcut fără nici un fel de impunere și cred că acesta a fost chiar motivul rapidității cu care s-a făcut alinierea pe limba română. În primul rînd, nu era o obligație. Sigur că în școlile secundare învățămîntul era predat în limba română, în cea mai mare parte, dar mediul lingvistic varia de la un liceu la altul. Așa, de pildă, nemții aveau un liceu al lor – trebuie spus că ei erau o comunitate mai închisă, singura dintre ele: ei mergeau la Banația, un liceu foarte performant, cu mediu lingvistic pur german, în sensul că toate cele 10 minute de pauză, pauza mare și culoarele erau și ele integral germanofone. Aceasta nu înseamnă că ei nu știau românește; știau foarte bine, pentru că erau nemți veniți din satele mixte româno-germane. Românii, cînd treceau pe lîngă un nemț așezat pe banda din fața casei, îi spuneau acestuia „*Krisch Kott*!" (echivalentul șvăbesc al lui „*ich grüße Gott*"), iar neamțul le răspundea cu „Bună ziua!". Exista deci un minimum de comunicare bilingvă chiar și acolo și nu se punea problema obligativității (sub sancțiune) de a învăța rapid românește și, în orice caz, nu aceea de a se declara român. Trebuie să spun că în Timișoara exista o revistă, *Banatul*, pe care, la un moment dat, o conducea Camil Petrescu, care era o revistă trilingvă. Nu cu anexe în limba maghiară, cu traduceri din articolele românești publicate în prima parte, ci alternînd cu aceste trei limbi, pur și simplu: română, maghiară, germană.

Sorin Antohi: Și adresîndu-se unui public poliglot, nu unei serii de *ghetto*-uri juxtapuse.

Mihai Șora: Parțial așa, parțial altfel, deoarece creșterea Timișoarei s-a făcut printr-un aflux masiv de rurali. Ruralii maghiarofoni deveniți timișoreni rămîneau maghiarofoni și aici, dar în general erau poligloți. Spun mai mult decît bilingvi, pentru că unii dintre ei știau și maghiara, și germana. Era și o populație sîrbă, indistinctă în masa populației românești, pentru că era românofonă în

întregime și avea aceeași credință (nu înseamnă că mergeau la aceeași biserică, pentru că biserica ortodoxă sîrbă era separată – vechiul conflict al supremației, care fusese tranșat, cu ajutorul Curții de la Viena, de Șaguna – deci în plan confesional a existat mereu o tensiune româno-sîrbă). Ce voiam să spun cu asta? Voiam să spun că am venit dintr-o lume extrem de complexă, care era o lume a deschiderii, iar dovada că această mentalitate a perdurat, nu doar de-a lungul întregii perioade bolșevico-dejiste, ci chiar și de-a lungul celei național-comuniste a lui Ceaușescu, este ziua de 16 decembrie 1989 la Timișoara și mulțimea de români care au făcut atunci zid în jurul locuinței lui Tökés László.

Sorin Antohi: Venind din această lume a deschiderii, ați debușat în mediul universitar bucureștean, care se găsea în plină criză de identitate...

Mihai Șora: În criză de identitate, care era întreținută, trebuie să recunosc, pentru a găsi și o explicație, alta decît strict fantasmagorică, de tensiunile internaționale care începeau să devină amenințătoare și de orientări politice la rîndul lor amenințătoare, care obligau într-un fel, după cîntărirea pericolelor, la o opțiune. Orizontul în care trăisem la Timișoara părea patriarhal și nepolitizat: politicul părea a fi departe – e și o problemă de vîrstă, fără îndoială. La vîrsta de 15-17 ani nu se pune cu mare acuitate problema politicului. Cînd ajungi la universitate, apetența de a vedea cum te vei integra și în ce te vei integra profesional și de ce condiții de desfășurare ulterioară a personalității te vei putea bucura te determină să-ți pui și probleme politice.

Sorin Antohi: Aveați, în momentul în care ați venit la facultate, mai multe opțiuni identitare, fără îndoială, dar în principal *una*, care era articulată în jurul ontologiei etnice (cum îmi place mie să spun) și care înlocuise, de pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea, senina identitate risorgimentală a lui 1848 cu o identitate mai închisă, mai rebarbativă, mai idiosincratică, în curs de a se face aproximativ din anii 1880 și pînă la războiul mondial. Noua identitate se cristaliza, începînd cu anii '20, într-un context internațional

tot mai ostil democrației și toleranței, devenind o formă radicală de construcție identitară pentru România Mare. Se construia antropologia metafizică și politică a noului român. Acesta era proiectul în care ați fost „debarcat", venind de la Timișoara.

Mihai Șora: Da, dar care era lucrul ce mă deranja pe mine? Faptul că prezumatele – să spunem chiar existentele – caracteristici definitorii pentru ceea ce, atunci, se numea „specificul național" erau reduse la un set minimal (și în fond discutabil) pus în față ca un *model* de imitat, în vreme ce diferența globală caracteristică populației carpato-danubiene vorbitoare de limbă română din fragedă pruncie (în măsura, evident, în care ar fi putut fi cuprinsă într-o largă și nuanțată descriere lipsită de șarful normativității) era în fapt compusă din milioane de parametri, individuali organic legați în cadrul „cîmpului tensional" al vieții împreună sau, dacă preferi, al înfruntării comunicaționale. (În fond, *mutatis mutandis*, este exact același lucru ca politica de prețuri a comunismului, care, din jocul pieței libere, rezultînd din confruntarea unui miliard și jumătate de parametri, alegea cinci-șase-șapte parametri pe care-i considera determinanți și, în funcție de variabilele lor, fixa prețuri. În fapt, există un singur moment în care prețurile unui regim de planificare sînt corecte: momentul în care sînt preluate de la piață: apoi ele sînt modificate. Am să dau și un exemplu: la un moment dat, responsabilii „planificării" au constatat că pe „linia de producție" care, plecînd de la bușteni din pădure și trecînd prin fabricile de hîrtie, tipografii și edituri, ajungea să se confrunte cu piața adevărată, cea a cumpărătorilor individuali, doar prin organismul numit „difuzarea cărții" – au constatat, cum spuneam, că beneficiul final era diferit de la o verigă la alta a lanțului: mai mare la bușteni, inexistent la hîrtie, foarte mare la tipografii, moderat la edituri și din nou mai consistent la difuzare. Și atunci au făcut o politică de prețuri, pe unele le-au urcat, pe altele le-au scăzut, pentru ca lanțul să fie omogen de la un capăt la celălalt – toți indicatorii economici să fie aceiași, de-a lungul întregii linii.) Același lucru, revenind cu o jumătate de secol în urmă, s-a petrecut pe cealaltă extremă.

Din această identitate comunitară, care are milioane de exprimări diferite, s-a hotărît că cinci sînt esențiale și ceea ce pînă atunci funcționase ca un impuls care pe tine însuți te exprimase în totală libertate împlinitoare a fost luat din amonte și (simplificat *à outrance*) pus în aval, ca un model la care trebuia să te aliniezi, alienîndu-te. Ce se pierdea iremediabil prin această scheletizare era infinita bogăție de nuanțe a lumii vii.

Sorin Antohi: Exact, era o pauperizare a identității.

Mihai Șora: Problema nu mă lăsa indiferent, căci percepeam acut tensiunea dintre, pe de o parte, ceea ce știam și simțeam că sînt și acceptam ca de la sine înțeles să fiu, fără rabat (dar și fără opreliști) și, pe de altă parte, ceea ce refuzam: modelul dinainte știut (îl elaborase *Gîndirea*, erai ortodox, desenai îngeri ca Anastase Demian...) – eu nu spun că desenele lui Demian nu erau frumoase, erau chiar foarte frumoase...

Sorin Antohi: Erau frumoase și inspirate de *Jugendstil*...

Mihai Șora: Da, *Jugendstil*; nici măcar nu răbufneau din străfundurile „specificului" propovăduit... Oricum, între, pe de o parte, modelul sărăcăcios (și sărăcitor!) pe care-l refuzam și, pe de altă parte, faptul că mă știam (și mă simțeam) român, fără a-mi fi pus vreodată problema unei autodefiniri limitative, liber adică să mă desfășor dînd curs impulsurilor necenzurate de problematica identității, exista un spațiu incert de oricînd posibile speculații gratuite. Pentru mine însă era limpede că Eminescu provenea din străfundurile potențialităților limbii române, iar Caragiale provenea și el din aceleași străfunduri (tocmai atunci se găsise N. Davidescu, în mod cu totul neașteptat din parte-i, să-l arate cu degetul ca pe „ultimul fanariot"!). Etnogeneza a avut loc, verosimil, și în nordul Dunării, dar cu siguranță, ea s-a produs și la sud de Dunăre. De ce să nu fi provenit, așadar, și arnăutul acesta tot din străfundurile aceleiași identități comunitare polimorfe? Cît despre Creangă, indubitabil, și el tot de acolo venise. Cum poți să reduci românitatea, care nici definită riguros nu poate fi, dar nici pur și simplu negată nu se lasă...

Sorin Antohi: Pentru că e un proces dublu. Pe de o parte, acest program identitar este o pauperizare a identităților multiple, legate de stiluri de viață, de rădăcinile reale ale existenței; pe de altă parte, este o normativitate a acestei identități pauperizate. La un moment dat, devine obligatoriu să-ți asumi unul dintre modelele paupere din evantaiul de modele canonice. Poți să fii moldovean numai în măsura în care ai intrat în fracțiunea de model normativ care îți este atribuită. Nu poți fi un moldovean care, de pildă, ar putea să aibă o deschidere spre slavii din trecut, iar în prezent și viitor spre polonezi, ruși și ucraineni (cum ar fi, probabil, normal). Poți avea o anumită formă de identitate regională, destul de mult abstractizată și normativizată, numai dacă intră în tiparul propus de ontologia etnică, în care numai o mică abatere de la canon e posibilă, cu condiția să fie clare cele cinci condiții de bază. Ați nimerit așadar în această lume care construia un program de identitate. Erați deja în măsură să urmăriți originile intelectuale ale acestui program. Vedeați originea teologică, încercarea de a construi un fel de teologie – în fond păgînă – a românismului, o mistică națională căreia dumneavoastră îi puteați observa rădăcinile. Puteați urmări sursele germane ale acestui program. Ce v-a făcut, pe plan intelectual, să respingeți programul? Bine, din biografia de pînă la facultate înțelegem că nu erau prea multe condiții pentru ca dumneavoastră să asumați un proiect al identității paupere și normative. Intelectual, ce v-a respins la acest program? Cum l-ați întîlnit, îl vedeați la facultate, era prezent în prelegerile profesorilor, era numai în publicistica de idei?

Mihai Șora: În prelegerile profesorilor nu era, era în publicistică.

Sorin Antohi: Nici la Motru, nici la Nae Ionescu?

Mihai Șora: La Motru, în nici un fel; dar nici la Nae, cel puțin nu în primii mei ani. Se pare că în anul meu ultim de facultate (însă eu nu l-am petrecut la facultate, doar soția mea, Mariana) el și-a politizat foarte puternic cursul, mai ales pe cel de „logica colectivelor". Și l-a politizat, l-a rigidizat („granițele care merg pînă la

cer" etc.), lucruri de genul acesta; dar așa ceva nu s-a întîmplat în anii '34-'37, în care i-am audiat cu mare asiduitate cursul de Logică. (Anul universitar '37-'38, eu l-am petrecut la cazarmă, ca „soldat cu termen redus"). Era însă în *Cuvîntul*. Pe mine mă interesa și citeam *Cuvîntul* încă din liceu, pentru că, alături de Nae Ionescu, îi găseam acolo mereu pe Mihail Sebastian, pe Ion Călugăru și foarte des pe Mircea Eliade și Perpessicius. Eu am ținut neapărat să vin la București, antrenîndu-i în această aventură și pe colegul mei de clasă și bunul meu prieten Octavian Nistor și pe cea care avea să-mi devină soție. Toți trei am venit la București. Pentru Nae Ionescu. Nu îmi pare rău, pentru că el a jucat un rol covîrșitor în deschiderea, trezirea și dinamizarea mea intelectuală. Nu propunea răspunsuri. Era, efectiv, un neliniștitor, un „trezitor", care te punea pe jar și – n-aveai ce face – trebuia să te descurci.

Sorin Antohi: În acești primi ani în care i-ați frecventat orele, Nae Ionescu era încă savantul care avea felurite curiozități și deschideri, te incita, te punea să gîndești... Cum arăta el de aproape?

Mihai Șora: Cum să spun?... Savant... asta aduce – nu-i așa? – a „tobă-de-carte", are conotația ambiguă a vorbitului „ca din carte", pe cînd profesorul nostru era un om ca toți oamenii, vorbindu-ne din interiorul, ca să spun așa, acestei condiții umane. Nu că nu ar fi fost un om de carte. Departe de asta. Nae Ionescu era un om cu foarte multe lecturi, și lecturi temeinic rumegate. Nu era însă un citatoman, pentru că, din capul locului (și programatic pentru el), era un om al filozofării vii, și nu unul al sistematizării unor cunoștințe deja existente, cu toate că orientarea lui în literatura domeniului era corectă și nuanțată. Dar îndeplinea ca nimeni altul acest rol, absolut extraordinar, de a te pune pe jar. Cine rămînea indemn ieșea îmbogățit (precum „lamura" în proba focului). Dar slabii de înger se puteau și scrînti. Asta despre profesor. Nae Ionescu mai era însă și omul public, ziaristul, și, și, și... Se desfășura pe prea multe planuri, era plin de ambiții sociale (poate avea și o anumită vanitate, sînt o mulțime de lucruri care,

dacă s-ar găsi cheile relațiilor lui sentimentale, publice, ispitele, raportul cu bogăția – era un om ispitit...)

Sorin Antohi: Un automobil primit cadou schimba ceva în sistemul lui filozofic... Credeți că se poate merge pînă acolo?

Mihai Șora: Nu schimba evident nimic în filozofia lui, însă umplea desigur un gol în dorințele lui. Însă nici vorbă să fi răzbătut la lecție ceva din toate astea, ci doar lupta cu o problemă pe care voia ca, în prezența noastră și cu beneficiu pentru noi, să o lămurească. Evident, nu ca să ne furnizeze astfel o problemă deja lămurită, ci ca să ne învețe cum să ne lămurim problemele ce ne vor asalta mereu (nelămurite). Bine, putem să mergem cu ipotezele răuvoitoare foarte departe, că toată chestia aceasta era mimată.

Sorin Antohi: Cabotinismul legendar...

Mihai Șora: Întocmai. Dar nu e adevărat. Există o zonă, a logicii, prin care trecuse de multe ori de-a lungul anilor, dar nu-și repeta cursurile – nu și le repeta niciodată, întotdeauna aborda alte și alte aspecte, alte probleme. Înțeleg, prin „probleme", zonele acelea de clar-obscur ideatic pe care – deși doar cu gîndul încă neverbalizat – le străbați totuși cu mare rapiditate, ca pe un teren propriu, de la un capăt la altul, însoțit mereu de sentimentul (legitim) de a fi „acasă". Ei bine, cu un asemenea miez preverbal se prezenta profesorul nostru la lecțiile sale, care constau tocmai în deslușirea, atunci, acolo, în fața noastră (și, în fond, pentru noi), a firului verbal menit să lege într-o ordine anume, mereu cea mai potrivită, constituenții problemei în cauză. Exactitatea, pînă la nuanță, asta era caracteristica lecțiilor lui. Nicidecum patosul. Prelegerea lui era, în același timp, liniștită și chinuită. În ce sens liniștită? Avea o voce continuă și avea, în pe parcursul expunerii, infinitezimale pauze, care coincideau ca prin miracol cu un fel de supraefort al atenției publicului, după care venea *un* cuvînt, care în mod evident era singurul potrivit și la care, în fond, te așteptai. Ei, așa ceva nu am mai văzut la nici un alt profesor și este absolut fascinant pentru un student.

Sorin Antohi: Oricare ar fi antecedentele sau pasiunile sale, nu? Îl putem imagina pe Mihail Sebastian în amfiteatru, fascinat de așa ceva, cum a și fost.

Mihai Șora: Și pe toți ceilalți, cum au și fost. Pe de altă parte, ce înseamnă „școala" Nae Ionescu? Nici unul nu seamănă cu nici unul... absolut nici unul nu seamănă cu absolut nici unul. Învățăceii lui Crainic aveau ce arbora: specificul național... Ai lui Nae, nu... Direcția preocupărilor chiar era la fiecare alta. Dar beneficiaseră toți de „trezirea" care îi făcea vii. Un asemenea profesor răsare foarte rar. Am mai avut profesori, onorabili fără doar și poate. Îl las deoparte pe Vianu, care era pur și simplu admirabil: „tobă de carte", dar trăită din plin. D-aia și era impresionant ca profesor. El îți re-dădea din plin ceea ce asimilase și retrăise pînă la fibră, și ți-l oferea cald, fierbinte. Dar uite, de pildă, P.P. Negulescu. A făcut o dată efotul de a-și scrie cursurile – admirabile, nimic de zis; pe urmă însă, ani la rînd, s-a mulțumit să le citească. Acum, stau și mă întreb: ce interes putea să aibă un student, care știa că dispune de cursuri tipărite, pe care le putea citi cu mai mult folos la bibliotecă, să se ducă să asculte o voce bătrînicioasă, plîngăreață, care te și adormea? Mult mai interesant era să-i citești lucrările pe care chiar atunci le scrisese, precum *Destinul omenirii*, reacție viguroasă la furtunile care se pregăteau în jur. Asta da, era interesant. Însă *Problema epistemologică, Problema ontologică, Problema cosmologică*, de ce să le auzi mormăite, dacă le puteai răsfoi și acasă?

Sorin Antohi: Cum era în momentul respectiv, cum ați simțit că este comunicarea între Nae Ionescu și cercul său cel mai apropiat? Ați avut, totuși, tangențe cu acest cerc deschis, dar elitist...

Mihai Șora: Da, prin Mircea Eliade, mai ales, care mi-a fost profesor, lateral prin Beno Hechter, fratele mai mic al lui Sebastian și un foarte bun prieten de-al meu. Ulterior, la Paris, am fost foarte bun prieten cu Pierre Hechter, medicul, fratele mai mare al lui Sebastian. Cercul acesta era foarte larg. La Nae venea multă

lume, venea și Sebastian, și Belu Zilber, și Cioran, și Pandrea, uneori... Vulcănescu nu mai venea, era ocupat pînă peste cap cu treburile lui, de la Direcția Generală a Vămilor.

Sorin Antohi: Mi-ați povestit odată despre Mircea Vulcănescu, și îmi amintesc exact colțul străzii din Iași unde ați început un portret fabulos al lui. Cum l-ați văzut în perioada respectivă?

Mihai Șora: Era un tip colosal, era un munte de potențialitate, ca să zic așa, care își dădea drumul doar cînd și dacă era solicitat; în lipsa solicitărilor își vedea de ale lui și de aceea tot ce a făcut el pare fragmentar și, într-un fel oarecare, incoerent, pentru că depindea de direcția din care fusese solicitat. Era o masă de cunoștințe, un cuptor care topea și lega împreună toate aceste cunoștințe pe care le desfășura apoi arborescent în fața ta, în momentul în care era solicitat. Mie mi se pare că a fost personalitatea cea mai însemnată a acestei generații. Mircea Eliade era foarte percutant în eseistica lui de început, dar mai apoi blocat cumva de *trendul* acesta de acumulare, sistematizare și exprimare exhaustivă a unui anumit domeniu (care, evident, s-a schimbat mereu, în funcție de contextele în care a trăit: de la India mistică, ce părea a fi ceea ce la modul savant îl absorbea pe el în jurul vîrstei de 30 de ani, la istoria religiilor, așa cum s-a conturat și cum s-a precizat cariera lui ulterior, o dată ajuns la mediul occidental). Ce mi se pare mie cel mai prețios din Eliade este eseistica din tinerețe, *Șantier, Oceanografie, Insula lui Euthanasius*...

Sorin Antohi: E *Insula lui Euthanasius* sau chiar eseurile care merg într-o direcție savantă, cum ar fi *Folclorul ca instrument de cunoaștere* sau *Cosmologia babiloniană*; deși direcția acestora din urmă este către o închidere savantă, deschiderea speculativă rămîne intactă. Și, probabil, așa cum s-a mai spus, toată opera lui de maturitate nu este decît o reluare, pe planul erudiției exhaustive, a intuiției inițiale...

Mihai Șora: ...cvasi-sufocată sub maldărul de documente – arheologice (contemporane, dar nevorbitoare), plus etnografice (tardive,

dar grăitoare – utilizate „retro", pentru întărirea semnificației inițial preconizate), documente acumulate pentru a-i dovedi temeinicia. Dar, în ultimă instanță, intuiția rămîne vie și în textele lui hiper-savante. Uite, de pildă, *Istoria credințelor* (nu vorbesc despre tratatul acela de fenomenologie a faptului religios, care se numește tot „Istorie", că așa a vrut editorul): există acolo un capitol care e scris cu intensă participare: „Neoliticul". Toată tensiunea uranic-chtonian este acolo. Și întreg Eliade. Acolo sînt cei doi poli, un fel de sexualitate cosmică, care este rădăcina viziunii lui și, în opinia mea, este punctul cel mai fierbinte al celor trei mari volume. Apoi, cu cît ne apropiem în timp, toate devin mai savante; dar cu participare profundă e scris „Neoliticul". Sigur că acolo efortul de decriptare este mult mai mare, poate că e chiar de la nivelul arheologic, deci tensiunea document-imaginație e extraordinar de puternică și de fierbinte.

Sorin Antohi: Pe de altă parte, este un moment (momentul prereligios sau al religiozității primitive), în care încă nu era nevoie să optezi între chtonian și uranic, în care ambele se puteau imagina simultan: verticala care leagă existența sublunară de transcendent avea ambele capete deschise. Această deschidere la ambele capete, această religiozitate primitivă, a rămas fascinantă pentru Eliade toată viața; o reîntîlnești în operele în care comentează religiile. Mulți s-au întrebat care este propria sa religie. Probabil că aceea...

Mihai Șora: Cioran s-a întrebat în primul rînd. Și a răspuns negativ: „Unul care crede în atîția zei nu crede în nici unul". Bine, Cioran era un nihilist. Dar pe Cioran nu-l cunoșteam personal cînd eram student. Hai să ne întoarcem la anii mei bucureșteni. Păstrez o amintire foarte caldă prietenilor mei din facultate. Primii au fost Schileru, Dolfi Trost și Beno Hechter, toți trei brăileni îndrăgostiți de orașul lor și cultivîndu-i mitologia, iar printre ei era (dar nu s-a stabilit niciodată o relație caldă între noi) și Miron Constantinescu. Toți aceștia erau premianți: eu eram premiant, nevastă-mea era premiantă, ieșită prima la bacalaureat,

eu, primul la bacalaureat, Miron Constantinescu primul, la Arad, la *Moise Nicoară*, Ninel Schileru fusese primul la Brăila, Dolfi Trost și Beno Hechter erau și ei foarte deștepți, mai era Octavian Nistor, fostul meu coleg timișorean. Eram un grup, ne întîlneam tot timpul, exista și o casă primitoare în care ne adunam, întîi la colega noastră, Bibi Sărățeanu, apoi, în anul următor, în camera mea din Cotroceni. Deși mai degrabă apolitici, cu excepția lui Miron, care era comunist, toți erau animați de vagi simpatii de stînga. Atunci, prin ei, am cunoscut, de pildă, documentele proceselor de la Moscova etc. Dar aveam și un prieten legionar, un om remarcabil (toată viața lui ulterioară avea s-o petreacă la pușcărie): Bucur Stănescu. Sper să mai trăiască, la Găești... Cam asta a fost...

Sorin Antohi: Credeți că reluarea în anii '90 a problematicii anilor '30 a luminat bine perioada? Cum regăsiți în „lecturile" anilor '90 perioada pe care dumneavoastră ați trăit-o direct?

Mihai Șora: Simplificată mult, așa o regăsesc. Dar asta-i situația. Căci e nespus de greu să existe azi disponibilitatea indispensabilă pentru a o surprinde în fluiditatea existenței ei concrete de pe vremuri, în ezitările și (des)cumpănirile ei. În linii mari, se poate spune că e fixată, ca într-un insectar, în șarful cristalizărilor ei opționale de moment și judecată ca atare (fie condamnată, fie, dimpotrivă, exaltată) în funcție de opțiunile antagonice ale judecătorilor ei actuali. Dar cineva care a cunoscut-o de aproape..., acela *știe*, în sensul forte al cuvîntului, că insectarul nu dă seama despre climatul insesizabil în care s-a desfășurat cu adevărat, *in illo tempore*, viața insectelor puse azi sub lupă.

Sorin Antohi: Mă refer la imaginile parțiale și, în același timp, partizane, foarte simplificate, bazate doar pe o cunoaștere a textelor și pe o relativă ignorare a vieții din jurul lor din perioada respectivă. De pildă, cartea lui Z. Ornea despre anii '30 (altminteri indispensabilă prin documentare) sau lucrurile care au fost scrise de Marta Petreu despre Nae Ionescu plagiatorul.

Mihai Şora: Exista și aspectul acesta, într-un fel balcanic, de a nu lăsa urme, de a te desfășura oral. Eugen Schileru – ce a rămas de pe urma strălucirii lui? Au rămas cîteva fragmente, amintirea emoționată și trecătoare a unor studenți cărora le-a predat niște cursuri de neuitat (care vor fi uitate). Fiecare (dintre foștii lui studenți, acum bătrîni) își aduce aminte, cu emoție și i se pare a fi fost martorul privilegiat a ceva care nu a mai fost atins atunci. După Schileru, l-a mai atins Pleșu și, de pe urma acelei treceri a lui Pleșu pe la Institutul de Artă, n-a mai rămas nimic, pentru că și Pleșu s-a desfășurat oral, tot așa cum procedase și la televiziune, comentînd tablouri. Pe Pleșu îl judeci după cît ajunge el, în lenea lui proverbială, să se exprime public, să lase urme pe hîrtie. Dar Pleșu, cel văzut și auzit de aproape... Cît despre Pandrea... Păi, Pandrea, dacă te întîlneai cu el, erai sigur că timp de trei ore vei sta pe post de ascultător siderat. Schileru era de același tip; nu mai vorbesc despre Țuțea, care era extraordinar de interesant (și nu e interesant în ceea ce a rămas scris, pentru că nici nu a fost scris chiar de mîna lui, ci din amintire, de cei care l-au ascultat).

Sorin Antohi: Deci credeți că mai nimic nu este scris chiar de el.

Mihai Şora: Chiar dacă da, în fața hîrtiei spontaneitatea lui se crispa. Era un oral prin esență. Ei bine, fără acest orizont al oralității, al comunicării directe, nu poate fi înțeleasă substanța și plenitudinea intelectuală a acelei perioade.

Sorin Antohi: Iar „gradul zero" al acestei oralități se poate regăsi la cei care nu au scris chiar nimic, gen Alexandru Dragomir. Și acea dimensiune trebuie cumva recuperată. Dimensiunea oralității a copleșit dimensiunea scripturală în cazul multora. Chiar la Vulcănescu, care a mai lăsat lucruri scrise, dar la care, după cum povestiți cei care l-ați cunoscut, oralitatea a fost întotdeauna absolut fulgurantă și, cum spuneați, în funcție de comandă, se exercita punctual...

Mihai Şora: Și arborescent, articulat, aducînd la vedere, din potențialul lui de creativitate, pe baza unor masive acumulări

informative, un întreg univers, de fiecare dată. Un lucru cu care nimeni nu se mai întîlnește în momentul de față, în această cultură a comunicării de la distanță. Atunci exista extraordinar de multă căldură și comunicare de aproape, o rostire față către față sau față către public, dar, oricum, o rostire vie, în care cuvintele curgeau cu *halo*-ul lor personal întreg și evident că trezeau *halo*-uri.

Sorin Antohi: Plus dimensiunea gestualității; dimensiunea perlocuționară și ilocuționară, nu? Care țineau de un protocol al comunicării, țineau de un *Zeitgeist*, într-o manieră care nu prea mai poate fi recuperată. Din acest motiv, eu am rezerve serioase față de aceste tratări gen analiză de discurs, într-o cheie simplă: „I-am găsit șpilul!". Iar acel „șpil" ar fi unic, relativ ușor de recuperat, trebuie doar să-l găsești. „Șpilul" lui Nae Ionescu este astfel că o plagia pe Evelyn Underhill sau, în cel mai fericit caz, pe Max Scheler. Ei bine, eu cred că „șpilul" lui Nae Ionescu nu e acolo!

Mihai Șora: E o imagine a lui Nae de Beldie. Trebuie neapărat să citești și memoriile lui Constantin Beldie: sînt scrise într-o limbă uluitoare... Eu, cînd citesc un text de Nae, îl văd, îl aud...

Sorin Antohi: Face parte dintr-o cultură a comunicării pe care ați trăit-o... Evident, toată această oralitate...

Mihai Șora: Sigur, aceasta înseamnă o fază a societății, anterioară fazelor parcurse de alte societăți, care au ajuns la o comunicare sterilizată de atașele ei emoționale. Aici trebuie să revenim, cînd o să vorbim despre globalizare și despre acest aspect mecanomorf – ce se întîmplă cu savoarea lucrurilor? În cele din urmă, umanitatea trebuie totuși să-și păstreze gustul vieții. Și unde se va refugia acesta, care e locul lui geometric, unde mai poate fi găsit? Sigur, s-a trecut de la comunicarea prin viu grai la cea scrisă, telefonul are tendința să fie înlocuit de fax, de e-mail și așa mai departe. O literă scrisă spune, fără îndoială, ceva. (Și nu ne putem dezice de litera scrisă, tocmai noi care asta facem: scriem.) Dar trebuie să recunoaștem că sunetul auzit e altceva și că alta este valoarea mărturiei cuiva care *a fost acolo*.

Sorin Antohi: Ipoteza mea este și că anii '30 în România au reușit să fixeze limba română ca vehicul de filozofare, într-o manieră care nu se întîlnise înainte și care, din nefericire, nu s-a mai recuperat niciodată după. Am acest sentiment în momentul în care citesc minunata limbă românească din operele celor care scriau în anii 1930. Nu e vorba numai despre cei care aveau și condei poetic, de genul lui Blaga, dar și de cei care scriau într-o manieră relativ rece, chiar stîngace – inclusiv unul ca Rădulescu-Motru. Există o expresivitate a limbii, o bogăție extraordinară a vocabularului și stilului. După perioada de metabolism vulcanic prin care limba românească a trecut la modernizarea sa definitivă și cardinală, din anii 1830-40, pînă în anii 1870-80, care a fost însoțită și de o anumită critică (sau metacritică) a discursului, foarte remarcabilă și ea, s-a ajuns în perioada de dinaintea primului război mondial – dar, mai spectaculos, în perioada dintre cele două războaie – la o etapă în care discursul intelectual în limba română putea mobiliza toate resursele limbii naturale, simultan cu toate resursele vocabularelor tehnice specifice diverselor arii de preocupare intelectuală.

Or, eu am trăit altceva – și aici vine mărturia mea, atît cît poate fi ea de relevantă, a unui om născut în 1957: în momentul în care am ajuns la universitate, această limbă (în sensul: „acest discurs") dispăruse aproape complet; nu am mai regăsit-o decît în conversațiile noastre și în cele cu alte persoane formate înainte de război; nu am mai regăsit-o în comunicarea intelectuală publică. Impactul limbii de lemn asupra acestui univers existențial și discursiv, distrugerea fizică și excluderea elitelor intelectuale care erau purtătoarele acestui discurs în limba română au făcut ca nici astăzi să nu se petreacă procesul de reconectare a limbii naturale la „limba" intelectuală. Avem de a face cu o occidentalizare prin barbarisme a discursului intelectual, însoțită de o ruptură, în continuare destul de radicală, instituită de limba de lemn, în raport cu limba naturală. Cred că tot constelația intelectuală a anilor '30 rămîne modelul exemplar, chiar și în cazul celor care s-au fixat și au rămas așa, ca autori, cum ar fi Noica. Dacă mă

uit în urmă la ce a produs cultura română în prima jumătate a secolului XX, cel mai prețios lucru rămîne formidabila operă discursivă: oamenii pot vorbi în limba naturală și atunci cînd abordează chestiuni de cea mai mare elevație. Dacă ar fi vreodată să reluăm ceea ce a avut mai bun tradiția culturală românească, pentru a reîncepe să evoluăm, aici ar trebui să revenim. Să înțelegem că filozofarea e ceva care leagă... din nou, verticala între chtonian și uranian.

Mihai Șora: Pe vremea lui Maiorescu... cine a existat? Maiorescu și Dimitrescu-Iași. Ei, numai cu atît nu se putea face ceva. Dar el a trimis în străinătate o mulțime de oameni, care au venit înapoi și, prin acest mecanism, universitatea românească a ajuns să fie mai bine garnisită. Evident, în primul rînd, universitățile moldovene și bucureștene. Clujul, mult mai puțin, pînă la venirea lui Blaga – de fapt, toată creația lui este extra-universitară.

Sorin Antohi: Clujul era obnubilat de un stil aulic al românilor deveniți „domni".

Mihai Șora: Măsura și nivelul limbajului intelectual erau la nivelul Marin Ștefănescu la Cluj, adică relativ ridicol. Cu toate că și el debutase în Franța într-un mod destul de onorabil, dar apoi a căzut pradă misticismelor locale.

Sorin Antohi: Un alt lucru care m-a frapat la cultura anilor '90 și despre care m-am exprimat uneori: pe lîngă această incapacitate de a lega (sau: de a re-lega) limba naturală de cel mai înalt nivel al discursului intelectual, avem și marea dificultate de a reconcilia rădăcinile locale cu ramificațiile occidentale. Generația dumneavoastră, intelectual și existențial, a reușit să lege foarte bine, după părerea mea, lumea noastră de lumea occidentală...

Mihai Șora: Dar nu ne simțeam în nici un fel rupți de ea. *On y était comme chez soi.* Uite, îmi aduc aminte de o constatare pe care o făcusem atunci, proaspăt sosit la Paris, în raport cu „francuzul" mediu. Știam despre geografia și istoria țării lor, în linii mari, cam ceea ce știau și ei, iar despre propria mea țară, evident

că știam iarăși cîte ceva; ei, în schimb, nu știau mai nimic despre țara mea, iar despre a lor nu știau mult mai mult decît mine. Și apoi, sunetul „so" învățasem încă de la vîrsta de 11-12 ani să-l scriu în patru feluri deosebite, după cum mă trimitea la o ștampilă, la o găleată, la o săritură sau la un netot, tot așa cum nu mi se întîmplase niciodată – cum, adesea, li se putea întîmpla unora dintre francezi – să scriu *en temps que*, în loc de *en tant que*. Așa încît îmi simțeam o anumită superioritate în raport cu ei, pe propriul lor teren. Nu m-am simțit niciodată ca făcînd parte dintr-o lume de paria venit la Mecca. Sigur, era Orașul-Lumină, dar eu îl știam așa de bine, încît nici n-am avut nevoie de plan cînd am ajuns acolo. Ei, în schimb, dacă ar fi venit aici, ar fi fost în condiții de inferioritate. Nu se punea deci problema unei integrări. Din toate punctele de vedere eram comparabili. Economic – totuși, un franc nu costa decît cinci lei, nu mii de lei, sumă în perpetuă schimbare. Și încă știi ce? – raportul de 1 la 5 oglindea rezultatul confruntării pe piața monetară, nu era reglat de Trezoreria BNR! Atunci era ceva real, se făcea comerț real, aveam și o industrie complementară...

Sorin Antohi: Aveam și o agricultură performantă. Străbunicul meu patern, exportator el însuși, își putea vedea fiul aflat la studii, la Paris, în condiții foarte naturale, urcîndu-se în tren și mergînd pînă acolo, plătind din buzunar absolut totul și, tot din acel buzunar bine căptușit, plătind micile distracții comune ale fiului său și ale prietenilor acestuia, mulți dintre ei francezi, care îl primeau cu brațele deschise. Întîlnirea cu Occidentul era pe vremea aceea protejată de o compatibilitate la nivelul stilurilor de viață burgheze, care se instituise și între România și Franța. Nu mai sîntem în anii 1820: cînd mergeai de la Timișoara la Paris treceai printr-un șoc cultural, dar nu aveai motive să te simți absolut inferior.

Mihai Șora: Parisul era totuși covîrșitor – vorbesc despre primul contact! Cînd, apoi, l-am revizitat, după 20 de ani de absență, am găsit nivelul *rez-de-chaussée*, adică cel al magazinelor și vitrinelor,

americanizat, ceea ce m-a durut foarte tare. Sigur, lăsasem un oraș negru, am găsit unul alb – acțiunea lui Malraux –, toate monumentele care fuseseră negre (sub apăsarea timpului), iată-le din nou proaspete, albe! Mi-a fost însă tare greu să înghit americanizarea, apariția lanțurilor de magazine americane și fasonul lor arhitectonic, contrastant cu tot restul. Asta s-a întîmplat în 1968...

Sorin Antohi: Da, la *rez-de-chaussée* se întîmpla deja cu totul altceva, modernizarea și post-modernizarea lumii franceze; ceea ce francezii, mai ales stînga politică, critică azi ca „americanizare" și „globalizare". Trecînd peste aceste elemente ale stilului de viață și ale relativului confort material pe care românii îl aveau de acasă, chiar o existență frugală de student la Paris este mai puțin traumatică în momentul în care ea este asumată ca atare, cot la cot cu studenții francezi, care trăiesc în aceeași frugalitate și care se vor întoarce cînd vor intra în viața activă la standardul de viață burghez, pe care, pentru o vreme, îl pun în paranteză fără să îl abolească, printr-un stil de viață care ține de statutul de student (bursier sau nu), dar și de idealismul tinereții etc. Dar nu este o existență de lumpen, de marginal, pe care tu o trăiești ca pe o dramă, în condițiile în care pleci de aici, de la mizerie, și știi că te întorci (dacă te întorci) în mizerie.

Am cunoscut mulți români aflați la Paris, la începutul anilor '90 (ca și mine, ca și soția mea), cu burse confortabile, dar nu opulente; ei veneau din calicie și nu-și puteau permite să cheltuiască toată bursa pe „prezentarea sinelui în viața cotidiană", pe susținerea unei prezențe sociale asemănătoare celei a studentului sau doctorandului francez; trebuiau să pună deoparte, pentru că urmau să se întoarcă într-o țară săracă, iar din mica lor bursă trebuiau să-și facă o situație la întoarcere, chiar să-și sprijine familia. Credeți că în anii care vin se poate restabili o linie de comunicare naturală între România și Occident? Pentru cît timp ne vom duce la Paris ca rude sărace, complexate?

Mihai Șora: Deocamdată, nici vorbă să putem valorifica acel *acquis* al tinerilor români care se duc în Vest. Ce achiziționează ei acolo nu poate fi pus în valoare aici, în primul rînd pentru că nu

mai au chef să vină înapoi. Dacă, totuși, negăsindu-și într-un timp rezonabil inserția cea mai potrivită acolo, și-ar asuma riscul de a se întoarce aici, ei pur și simplu s-ar descalifica cu timpul, exact așa cum se descalificaseră sub comunism „vîrfurile" absolvenților, din momentul în care – „închizîndu-se" marile orașe și nemaiputînd să fie preluați de universitate ca preparatori sau asistenți – au fost automat repartizați „la țară" pentru un stagiu obligatoriu de cîțiva ani, timp în care se și declasau, nu numai că își pierdeau abilitățile acumulate în anii de studii. Deci, ce soartă îi poate aștepta pe cei care, în principiu, ar fi cei mai indicați să injecteze aici tot ce au putut cîștiga acolo, dacă ei aici nu beneficiază de un loc potrivit de desfășurare? O dată, că toți cei între timp rămași aici au apucat să se împingă în sus și să ocupe locurile cele mai bune. Dar chiar dacă locurile acelea n-ar fi fost ocupate, ele n-ar reprezenta – din punctul lor de vedere (și lucrul e de înțeles!) – obiective pentru care să se dea în vînt. Întîi că, pentru *Naturwissenschaft*-leri, asta ar echivala cu renunțarea la laboratoarele, iar pentru *Geisteswissenschaft*-leri, renunțarea la bibliotecile grație cărora – acolo – puteau, și unii, și alții, să-și mențină nivelul performanțelor atinse și al informației „la zi" în domeniile în care se specializaseră. (Asta, bineînțeles, în ipoteza că, totuși, remunerarea cercetării științifice românești a învățămîntului nostru superior ar permite beneficiarilor ei să-și mențină, fără prestații suplimentare, un statut social și profesional onorabil; spus pe șleau: fără grija zilei de mîine, chiar în ipoteza unei familii mai consistente.) Dar iată că – și aici vine, dinainte prevăzut, un „în al doilea rînd" – în România, salarizarea acestor funcții de importanță majoră pentru însuși viitorul țării este atît de mizerabilă, încît nu le-ar îngădui titularilor să dedice întreaga lor energie profesiunii pentru care s-au pregătit, ci i-ar arunca în zbaterea fără perspectivă pentru supraviețuirea de pe o zi pe alta. De aceea imaginasem eu, ca un corectiv provizoriu la situația asta aparent fără ieșire, un sistem de *pendulare organizată*, pe care ei ar putea-o suporta chiar în condiții dezavantajoase, predînd aici cursuri de cîte un semestru din doi în doi ani, sau chiar anual cursuri speciale comprimate de o lună sau două etc. etc. Un

asemenea sistem, evident avantajos pentru noi, sînt sigur că le-ar conveni și lor, în ciuda proastei remunerări, de către noi, a serviciilor prestate de ei – toate astea pentru bunul motiv că le-ar permite să nu rupă complet legătura cu ambianța primei lor formații (și cu propriile lor rădăcini afective), fără a fi siliți, pentru asta, să renunțe la statutul lor actual, pentru atingerea căruia au investit întreaga energie a tinereții lor; spus cu alte cuvinte: nici noi nu i-am pierde (de tot), nici ei nu s-ar pierde (chiar de tot). Dar, evident, pentru ca toate astea să poată prinde contur, ar trebui – în prealabil – ca recuperarea tinerilor trimiși pe toate meridianele pentru a se perfecționa în domenii pentru noi vitale să constituie o *țintă*. Pînă una-alta, se pare că doar trimiterea lor a constituit una.

Sorin Antohi: Dar nici trimiterea nu a fost o țintă clară, pentru că majoritatea celor care plecați la studii în străinătate au plecat în funcție de oferta occidentală și grație ei.

Mihai Șora: Exact, Occidentul avea o țintă de reînnoire a cadrelor.

Sorin Antohi: Nu s-a pus nici o clipă problema, în România, să trimitem la studii în domeniile care ne interesează, care ne dor pe noi. Tinerii pleacă, nu sînt trimiși.

Mihai Șora: Iată că, orice problemă punctuală am aborda, în cele din urmă tot de lipsa unui proiect de viitor ne lovim. Trebuie să existe un proiect coerent, nu numai de trimitere a tinerilor (pentru a dobîndi noi standarde, pentru a-și putea exprima potențialul în standardele modernității), ci și unul de recuperare a lor. Fără un proiect coerent de ansamblu, în care problema asta să fie și ea prinsă cu soluțiile ei posibile, ne vom trezi cu ea pe cap – nerezolvată (pentru că nu fusese pusă în mod corect!) – și peste jumătate de secol de-aici înainte. Cu un proiect de viitor, ea se poate resorbi în cinci-zece ani, dacă se merge cu pas hotărît (și elastic în același timp) pe linia proiectului.

Sorin Antohi: Am trăit pe pielea mea, făcînd-o haiducește, această mișcare de pendul: cîteva luni în România, cîteva luni în străinătate. Cîștigam foarte confortabil în străinătate, astfel încît

îmi puteam acoperi cu economiile și cheltuielile pentru a mă menține la un nivel burghez convenabil în România și pentru a acoperi cheltuielile activității didactice proprii; fotocopierea cărților, donarea lor etc., pentru a lupta cu precaritatea infrastructurii academice din România. Repet, nu se poate susține pe timp lung o asemenea traiectorie, în absența unui proiect general de viitor. Chiar dacă încerci să faci ceva cu idealism, dacă nu te interesează suta de dolari pe care o iei de la Universitatea din București, pentru că, oricum, tu ai bani din altă parte, și chiar dacă mai aduci de acasă pentru a face baraca să funcționeze, această „haiducie" nu se poate susține la nesfîrșit, fiindcă, unu: este cu totul și cu totul solitară; doi, nu se înscrie în proiectul colectiv de viitor, prin urmare nu produce efectele pentru care tu ai fi gata să sacrifici atît de mult. Evaluînd efectele, am renunțat.

Mihai Șora: Hai să revenim acum la nesimțirea românească. Lucrurile astea, pe care ți le-am spus adineauri, au apărut, negru pe alb, în *Dilema*. În afară de „soluția" imaginată de mine, de organizare a unei pendulări, mai erau, pe pagina următoare, două mărturii, ale unor titulari de doctorate obținute la universități străine de mare prestigiu, care spuneau în ce condiții ar fi posibilă întoarcerea, ce pierd ei, fiecare în parte (unul dintre ei era tehnocrat economist, altul într-o zonă tehnică, nu mai rețin exact, oricum ceva foarte *up to date*); și acum, uite nesimțire românească: apelul nu a avut nici un efect! E ca și cum ai fi aruncat o piatră în lac!

Sorin Antohi: În mlaștină! În lac, mai face cîteva cercuri...

Mihai Șora: Nimic nu a dat de gîndit nimănui, iar dintre cei cărora mandatul primit le impunea, ca pe o obligație elementară, să stea mereu cu urechile ciulite și, prinzînd din zbor problemele societății care le-a dezlegat puterea, să se străduie să le găsească soluția cea mai potrivită. În atare condiții, ce-ți rămîne de făcut? Să tragi cu tunul? Să faci ca minerii, să arunci *cocktail*-uri Molotov? În cine? În Președinție? În Palatul Victoria? În Parlament? Unde trebuie să tragi clopotul pentru a fi auzit? Uite, *Dilema* a tras

clopotul. Și ce dacă? Problema pendulării a fost uitată în același moment în care a fost formulată.

Sorin Antohi: Părerea mea este că o asemenea problemă va reveni în următorii ani, pentru că este endemică: numărul celor plecați la studii în străinătate crește, mai ales pe filiere personale, trebuie insistat asupra acestui punct. Marile programe de burse din Occident patronate de guvernele străine s-au micșorat – în momentul de față, cei mai mulți români care merg la studii în străinătate o fac pe speze proprii, în primul rînd cu susținerea financiară a Occidentului, dar și prin bani și activități lucrative proprii. Tinerii din România au învățat să caute resurse financiare, își depun dosarele pentru admiterea în universități mari din Occident, de multe ori sînt acceptați, se luptă pentru a face rost de banii care le mai trebuie, deci există deja un anumit curent de societate. Din nefericire, curentul de societate, care este îmbucurător (fiindcă tinerii părăsesc mentalitatea de asistenți), are și o gravă consecință: fuga creierelor. Românii, deocamdată, se preocupă doar să fugă de aici, într-un fel sau altul, pentru a-și construi o existență în străinătate și exclud din ce în ce mai categoric reîntoarcerea. În condițiile în care, în 11 ani de democrație, economie de piață etc., România nu a reușit decît să își coboare standardele de viață cotidiană, întoarcerea *kamikadze* la „glia străbună" nu e un gest natural. Mai ales cu cît cel care se întoarce e „întîmpinat" de un mediu relativ ostil psihologic și cultural, nu doar economic și social; asta face ca absolvenții universităților străine să se gîndească de multe ori înainte de a se întoarce; chiar cînd trebuie să intre într-o viață profesională diferită de cea pentru care s-au pregătit, dacă nu găsesc un debușeu corect în Occident; apare o decizie de a rămîne acolo în orice condiții, ca să trăiască și ei (ceva mai) bine.

Mihai Șora: Da, adică își salvează doar standardul și își pierd specializarea.

Sorin Antohi: Ceea ce este o altă dimensiune a pierderii potențialului unei generații prețioase. Am observat în publicistica literar-culturală o anumită discuție, încă bovarică, despre integrările în

Europa și despre globalizare. Am văzut oameni care se simt amenințați de internet, deși, statistic vorbind, accesul la internet în România este absolut ridicol, nu mai vorbesc despre ceea ce se numește conectivitate, adică garanția că legătura pe care o stabilești cu serverul tău de internet e bună, funcționează 100%, merge repede și așa mai departe. Dacă știi că puțini români au acces la internet, iar legăturile sînt proaste, „amenințarea" e încă destul de îndepărtată. Credeți că sîntem pregătiți pentru a intra în globalizare – pentru a intra *bine* în globalizare?

Mihai Șora: Deocamdată nu sîntem pregătiți.

Sorin Antohi: Cum credeți că s-ar putea imagina o intrare a noastră, cu ce intrăm noi în lumea aceasta a globalizării?

Mihai Șora: Oricum ar fi, trebuie să intrăm în ea cu o prealabilă gîndire a faptului însuși al *globalizării ineluctabile* și a imenselor riscuri pe care le are de înfruntat orice societate nepregătită să se implice din proprie inițiativă în dura competiție a pieței mondiale. În materie de economie, orice urmă, cît de mică, a ideii de autarhie trebuie să lase locul liber, în beneficiul ideii de complementaritate. Să nu ai liniște pînă nu-l găsești, în larga lume, pe cel ce are nevoie de ceea ce poți tu să faci cel mai bine! De ce să te apuci să faci și tu ceea ce sare-n ochi că altul face mai bine decît tine? De ce să-ncerci să vinzi castraveți grădinarului? Dar și: de ce, să zicem, dacă tinerii din țara ta se dovedesc pricepuți ca programatori, de pildă, să-i lași pur și simplu să plece care-ncotro, iar tu să te pui în situația de a cumpăra apoi programe pe care *ei* le vor fi elaborat pe unde vor fi apucat să prindă cheag, în loc să creezi *tu, aici, cu ajutorul lor*, programe pe care să le vinzi acolo de unde acum le cumperi? Dar, căci există și un „dar": să nu uităm nici reversul medaliei! Deoarece, în afară de această orizontală a economiei mondiale, creatoare de procedee otova și de funcționalitate insipidă (deși eficientissimă!), mai există și o verticală a savorii lucrurilor, a gustului existenței, de o infinită diversitate a nuanțelor, care trebuie și ea conștientizată – și în lipsa căreia riscăm, fiecare în parte și toți împreună, să ne pierdem

deopotrivă ființa noastră personală și ființa noastră comunitară, sau (dacă limbajul ăsta ți se pare nepotrivit) codurile noastre de conviețuire cordială.

Sorin Antohi: Bine, e o intrare în globalizare de care toată lumea iubitoare de tradiție se îngrozește. E intrarea unei țări din Lumea a Treia în procesul de globalizare, nu? O țară care nu este pregătită să se pună pe tabla de șah a schimburilor internaționale, care a fost jumătate de secol aproape autarhică sau, în procesul schimbului, și-a asumat totdeauna numai poziția subalternă, poziția dominată; și a persistat în ea, nu și-a găsit resurse interne pentru a încerca să se poziționeze pe această tablă în condițiile de partener care oferă constant calitate. A fost totdeauna receptor sau pacient, niciodată agent, niciodată emițător.

Mihai Șora: Parțial să spunem că se explică prin autarhia imperială a vechiului sistem al *Lumii a doua*, cum i se spunea, pe vremuri, „lagărului socialist", din care România făcea parte, dar în care nu accepta totuși să se integreze cu adevărat: vezi reacția la „Planul Valev"! Deși participantă la un anumit proces al schimburilor intra-socialiste, România a avut situația specială, chiar în interiorul acestui imperiu, de a-și perpetua viziunea ei autarhică, care e și ea parțial o moștenire, o moștenire a protecționismului, a apărării de către liberali a propriei industrii care se năștea și care nu era în întregime competitivă (tehnologic, probabil), de vreme ce prețul unui produs românesc era mai mare decît al unui produs similar venit din străinătate. Îmi aduc aminte, am mai citat exemplul acesta, despre o lege care fixa o taxă vamală de 4 lei la importul de zahăr, pentru că zahărul produs de industria românească costa 32 de lei, iar cel importat costa 28 de lei.

Sorin Antohi: La performanța actuală, pentru cele mai multe ramuri din industria românească, probabil, ca să ajungi la suma de 32 de lei, taxa trebuie să fie de 28 de lei... Acesta este acum raportul.

Mihai Șora: Da, este exemplul minereului, „garant al independenței noastre", adus taman din Brazilia.

Sorin Antohi: Da. Și cel al făinii, al puilor și al celor mai modeste lucruri. Deci aceasta este o posibilitate de intrare în procesul globalizării. Dar există în cazul unor țări mici și fără mari resurse naturale și o intrare de succes extraordinar, pe care o vedem la țări altădată sărace, cum ar fi țările scandinave și Islanda, de unde se emigra masiv. Acestea dau exemplul de vîrf, nu mă refer aici la Spania și Portugalia, ele însele aflate la standarde de viață comparabile cu cel românesc în perioada interbelică și care acum ne depășesc într-o manieră aproape incredibilă. Mă refer la intrarea în procesul globalizării a unei țări ca Finlanda, de exemplu: țară mică, de 5 milioane de locuitori, care, mizînd foarte bine pe educație și pe înalta tehnologie, se numără astăzi printre marii actori ai pieței telecomunicațiilor internaționale, ai pieței informaticii...

Mihai Șora: În orice caz, trebuie gîndit un termen de complementaritate.

Sorin Antohi: Să nu faci chiar *toate* lucrurile, însă *prost*, ci să faci doar *cîteva* lucruri, dar *extraordinar*.

Mihai Șora: Sigur, trebuie complementaritate, dar și aceasta are nevoie de o investigare prealabilă. Despre mondializare e vorba? Investigația trebuie să fie mondială! Trebuie să afli cu maximă urgență, unde te poți acroșa, ca să devii complementar cu cineva care are și el nevoie de tine, tot așa cum ai tu nevoie de el. Asta e toată problema. Dar în capul oamenilor a rămas, din păcate, un fel de idee vagă, cețoasă, de autosuficiență, în care *verticala* impalpabilei „identități proprii" se proiectează pînă la completă absorbție pe *orizontala* schimburilor economice, investind-o cu o densitate (să-i spunem:) „spiritual-ontologică" de care aceasta e, prin esență, complet străină. Unde mai pui că, în momente de criză – ca acum, de pildă –, miturile de toate felurile pot îndeplini funcția de „gaz peste foc"!

Sorin Antohi: E curios lucrul acesta, pentru că este absolut evident că la piață oamenii sînt gata să plătească prețuri mai mari (și, de altminteri, chiar plătesc) pentru produse importate, pentru

care calitatea este întotdeauna garantată. Dacă omul are ceva bani, se duce la produsul de calitate, a început să învețe lucrul acesta. Prin urmare, ar exista un fel de presiune din exterior către interior, care i-ar face pe români să-și iasă din autarhie, dar din nefericire această presiune se face (sau este vizibilă) numai la nivelul consumului și nu se prea simte la nivelul producției și la nivelul strategiei de dezvoltare. La nivelul strategiei de dezvoltare, îmi face impresia, nu avem deloc o gîndire care să țintească spre aceste „jocuri ale schimbului". Iar cîtă vreme această mentalitate există numai la nivelul consumatorului, ea nu însănătoșește economia, ci dimpotrivă.

Mihai Șora: Asta, pentru bunul motiv că, în măsura în care e prins (și întotdeauna este!) și într-un *alt* plan (de activitate?, de ființare?) decît strictul consum, să zicem: în planul numit „producție" –, consumatorul în chestiune (dacă e „de-ai noștri") nu are reacții globale, de „rocă (dură) de fuziune", în care toate elementele componente se întrepătrund intim, ci reacții diferențiate, de „rocă (moale) de sedimentare", compusă din straturi suprapuse, lax-coezive între ele și care se comportă fiecare în funcție de propriile-i pulsiuni: consumatorul într-un fel, „producătorul" într-un cu totul alt fel.

Sorin Antohi: După 11 ani de experiență, vrei în continuare *să consumi ca ei* și *să produci ca tine*. Credeți că sînt justificate temerile că globalizarea urmează să distrugă ceea ce avem noi esențial (tot dintr-o perspectivă primordialist-esențialistă)?

Mihai Șora: Dacă ceea ce avem noi esențial are o consistență, nu va fi distrus; dacă însă nu are nici o consistență, atunci da, va fi distrus; dar asta ține de noi; nicidecum de „distrugător".

Sorin Antohi: Mai avem ceva esențial? Ce ne-a mai rămas? Ce mai avem de salvat?

Mihai Șora: Cum să spun? Ființa (a mea, a ta, a lui/a ei; a – noastră – împreună...) e, întotdeauna, un anume potențial de existență. Nimeni (în afara titularului ei) n-o poate – ca

ființă (potențială) – mătura din (ne)locul ei. Oricum, niciodată „împrejurările". Tu însuți, noi înșine, da; din lene; din nebăgare de seamă. Tu o poți/noi o putem mătura, așa-zicînd „cu dosul palmei". Cum? Pur și simplu, neasumînd-o. Dacă însă – și cîtă vreme – într-adevăr ții/ținem la ea ca la o sămînță dată în custodie spre fructificare, în nici un caz n-o vei/n-o vom pierde. Nici chiar în situații-limită. Hai, spre exemplificare, să luăm cărțile apărute pînă acum cu referire la regimul penitenciar din România comunistă. Din ele rezultă limpede că pînă și în experiențele cele mai devastatoare, de tip Pitești, pînă și acolo se poate rezista. Eu l-am cunoscut pe Ovidiu Cotruș. Ovidiu Cotruș a fost un om asupra căruia a apăsat cu toată greutatea ei experiența devastatoare a Piteștiului. L-au răpus pînă la urmă bolile organice contractate acolo, dar nu l-au diminuat cu nimic în ființa lui ororile pe care le-a îndurat. Sau uite exemplul lui Nicu Steinhardt, cunoscut de toată lumea. El a avut un moment de cumpănă din care l-a scos tatăl său, atunci cînd i-a spus „să nu fie jidan fricos". A fost, în ce-l privește, momentul de *trezire*. Și treaz a rămas în toate încercările prin care a trecut în continuare. Deci: *trezește-te, române* sau – ca în imnul național – „deșteaptă-te!". Eu însă prefer să zic: „trezește-te". Fac dihotomia aceasta, între *deștept* și *treaz*. Căci deșteptul, s-o fi deșteptat el din somn, dar e încă buimac; cel treaz de-a binelea vede însă departe.

Sorin Antohi: De aceea, în imnul național, poate că nu e cel mai potrivit îndemn. „Trezește-te!" ar fi și mai bun! Și: „Rămîi treaz!".

Mihai Șora: Iar, dacă ești treaz, vezi și dincolo de lungul nasului și poți eventual avea și un proiect de viitor. Dar românii sînt... nici ei nu știu ce sînt; de ajuns, au ajuns la faza de deșteptăciune în sensul...

Sorin Antohi: ...isteții, descurcărelii...

Mihai Șora: ...al iuțelii de mînă, al pripelii în gîndire. Asta e: românul nu s-a trezit încă de-a binelea, ca să-și dea singur seama că deșteptăciunea nu-l poate duce departe. Cît despre trezit,

douăzeci și două de milioane trebuie să se trezească, fie și doar pentru asigurarea strictului interes propriu – cu condiția ca acela să fie gîndit de-a binelea, nu numai pînă la lungul nasului: conceput pe termen lung, interesul lui propriu (în care, evident, ajunge să fie inclus interesul copiilor lui, precum și acela al copiilor copiilor lui) are toate șansele să fie convergent cu interesele celorlalți – sau, spus cu o vorbă mai de soi, cu interesul general. O întrebare mai rămîne totuși – și e o întrebare, deocamdată, fără răspuns: cînd?

Addenda

Utopiile unui Mai Ştiutor.
Note despre filozofia lui Mihai Şora

Sorin Antohi

L-am întîlnit pe Mihai Şora în vara anului 1981, graţie lui Matei Vişniec – cu care mă împrietenisem la Crivaia, într-una dintre acele tabere frugale şi intense organizate de U.A.S.C.R. pentru tinerii cu veleităţi culturale. Scena s-a petrecut sub umbrarul Casei Scriitorilor, în jurul unei mese la care aveam să-i mai cunosc în următorii ani pe Alexandru Paleologu, Solomon Marcus, Virgil Mazilescu, Dan Arsene, Stelian Tănase, Eugen Suciu şi mulţi alţii, de la optzeciști la octogenari. Citisem *Sarea pămîntului* din întîmplare, simţind că acolo „era ceva", dar la Iaşi nu reuşisem să aflu mare lucru despre autor, clasasem cazul şi mai păstram doar amintirea unor întrebări de autodidact. De la Matei aflasem că autorul cărţii atît de stranii (cel puţin pentru mine, cel puţin în librăriile vremii) exista şi era accesibil, chiar disponibil. Publicasem pînă atunci cîteva articole în *Opinia studenţească* şi *Dialog*, citeam fără sistem, cu oarba lăcomie a diletantului, însă deja cu obsesia de a scrie o critică a utopiilor; tînjisem multă vreme după un magistru, dar îmi disprețuiam (cu rare excepţii) profesorii şi mi se părea că formarea mea cunoscuse turnantul decisiv prin intrarea în „Grupul de la Iaşi", în care se practica un fel de învăţămînt lancasterian – peripatetic, iconoclast, convivial, (auto)ironic şi subversiv. (Mihai Ursachi, supranumit – jumătate respectuos, jumătate ironic – Magistrul, principal răspunzător pentru cîteva dintre trăsăturile grupului, tocmai se autoexila în Statele Unite, adîncind astfel simbolistica Învăţătorului absent, poate cel mai puternic liant al unei asociaţii altminteri instabile de indivizi foarte diferiţi, cu personalitate puternică, mereu gata de controverse, uneori angajaţi în feude intransigente.)

Prima surpriză a celei dintîi întîlniri cu Mihai Şora a fost aspectul juvenil al filozofului – pe atunci în vîrstă de 65 de ani –, subliniat de

hainele sport și de zîmbetul permanent. A doua supriză a venit cu primele sale cuvinte: *știa de mine*, citise modestele mele articole! Brusc, mi se acorda un tratament incredibil, în fond nemeritat: eram între autori, discutam de la egal la egal despre subiectele zilei și puteam divaga dezinvolt pe teme intelectuale. Simțisem din capul locului întregul magnetism al filozofului, dar crezusem că este vorba (pur și simplu...) despre harismă; văzîndu-l cum se interesează de producția unui debutant marginal, am intuit însă și esența intensei atracții: *atenția* în care te învăluia, care te făcea să-i vii în întîmpinare, cu îmbătătoarea certitudine că el făcuse deja jumătatea lui de drum și te aștepta (activ: chemător) să lupți cu hățișul de convenienţe, inerții, suspiciuni și interdicte înălțat de rutina interacțiunii sociale. Era o atenție stimulatoare, irezistibilă (un fel de rapt), o maieutică a întrebărilor tăcute, parcă telepatice. Și era atenția unui prieten, oferită de un ins abia cunoscut. Mai mult: oferită cu elanul care transfigurează primele conversații cultural-existențiale ale adolescenților inteligenți ce se *recunosc* reciproc. Cu Mihai Șora am învățat că asemenea întîlniri privilegiate nu țin seama de criterii exterioare (diferență de vîrstă, educație etc.), ci ascultă de o logică lăuntrică și, cine știe, de o comună sursă metafizică.

Împrejurarea că nu eram din București a funcționat, paradoxal, în favoarea mea: am avut astfel parte și de ospitalitatea lui Mihai Șora, în locuința sa din strada Jules Michelet. Era acolo o oază de libertate și profunzime spirituală, cu o mizanscenă fericită: mare apartament burghez interbelic, bibliotecă ideală invadînd mai multe camere, bucătărie spațioasă în care cafeaua de dimineață devenea ritual (amfitrionul avea între altele un fel special de a bate cu linguriţa în marginea ibricului, probabil arbitrar și fără utilitate vizibilă, totdeauna la fel), iar cele mai subțiri felii de pîine văzute de mine vreodată erau tăiate net – ca o tăietură ontologică sau, bachelardian, de una epistemologică –, pentru a însoți cîte o cină ușoară, cu brînză și ceai de fenicul. Erau zile lungi și seri tîrzii, cu plimbări și conversații, la care ni se alăturau adesea alți prieteni, cu vizite (o aniversare a lui Dumitru Radu Popa, la care ne-a însoțit Dan Petrescu, rămîne de neuitat). Plecam apoi la Iași cu o geantă de cărți – mai ales filozofie, teologie și mistică – și cu sentimentul inenarabil al unei comuniuni înălțătoare. De fiecare dată aveam senzația întoarcerii dintr-un univers paralel.

1. Utopii?

Dar nu pentru a evoca acele ieșiri din ordinea infraumană, tautologică și mutilantă a socialismului multilateral dezvoltat scriu eu paginile de față. De fapt, orele cu și la Mihai Șora nu erau niciodată evadări castaldiene din cleștele utopiei – în genul zilelor petrecute la Păltiniș de Constantin Noica și de discipolii săi –, fiindcă nu puneau în paranteze lumea reală și nu aveau un program de mîntuire prin cultură. Am stat cu Mihai Șora la cozi pentru alimente (indignat de ele, își amintea de obiceiul de a purta mereu o sacoșă, pentru orice eventualitate, dobîndit în Franța ocupată de nemți – cînd, spunea, cel puțin știai unde puteai găsi și ce), am vorbit mereu, la București și la Iași, despre catastrofa țării, despre șansele și modalitățile de schimbare. Dincolo de deschiderea sa și de curiozitatea mea, știam amîndoi că acordul nostru era și politic.

Un acord pînă la urmă ciudat, s-ar putea spune.

Eu uram utopiile de orice fel, el părea să secrete continuu utopie. Sau era doar impresia mea? La această întrebare încerc să răspund în paginile următoare, recitind cîteva dintre scrierile lui Mihai Șora, rememorînd niște experiențe comune și, neștiind prea bine unde să le plasez între *koan* și *hadith*, cîteva dintre răspunsurile Mai Știutorului la întrebările mele.

În interesul clarității, îmi voi organiza glosele în jurul cîtorva cuvinte-cheie, deși gîndirea lui Mihai Șora este un flux integrat organic, un (cu vorbele sale) *sistem deschis*. În subsidiar, o atare organizare mă ajută să nu-mi depășesc sferele de competență și să insist asupra unor aspecte mai puțin – sau altfel – analizate pînă acum. În interesul adevărului, și aplicînd principii dragi filozofului, voi încerca să evit tentațiile hagiografiei.

2. Textul

Puținii cititori ai tuturor cărților lui Mihai Șora vor fi remarcat că *Du Dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie Métaphysique*[1] este sinteza anticipativă a următoarelor: *Sarea pămîntului. Cantată pe două voci despre rostul poetic*[2] propune o teorie generală a limbajului, precum și teorii complementare ale comunicării și discursului poetic, întemeiate

pe modelul ontologic (original) al sferei de rază nulă; *A fi, a face, a avea*[3] pleacă de la această ontologie, continuă subiacent expunerea unei estetici metafizice și a unei axiologii – ambele neotomiste –, aplică noțiunea de „precuvînt" – categorie lingvistică și cognitivă derivată din modelul ontologic amintit, în care tensiunea putință-act e centrală – la analiza unor opere poetice (Nichita Stănescu, Virgil Mazilescu), distinge între textele „născute" și cele „făcute" – din nou, poetica e subîntinsă de ontologie –, reia succint etica schițată în cartea de debut, structurată de imperativul ortopraxiei și de apologia atenției; *Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*[4] este reluarea segmentului „A fi, a face, a avea", minus dimensiunea leninistă, constituind în ansamblul scrierilor lui Mihai Șora o politică sistematică[5].

Dar această intertextualitate radicală nu leagă doar cărțile publicate pînă acum de autor: ea include și numeroase texte de mai mică întindere, risipite în periodice, precum și, încă mai radical, un univers textual imaterial, alcătuit din manuscrise pierdute, scrise mental sau îndelung amînate. De fapt, seria publicațiilor lui Mihai Șora e deschisă la ambele capete, fiindcă nici prima sa carte nu e cu adevărat cea dintîi. Ne-o spune chiar autorul, în interviul acordat lui Stelian Tănase: „...*Du Dialogue intérieur* (...) reprezenta dezvoltarea unei idei care ocupase nu mai mult de patru pagini într-un foarte voluminos manuscris («sistemul» meu filozofic, ce mai!), pe care-l scrisesem pe îndelete, în românește, cu vreo doi ani în urmă, și care s-a pierdut la întoarcerea mea în țară. Manuscrisul acela se intitula *Margini* (eu avusesem de fapt intenția să-i spun: *Limite*, și așa i-aș fi spus dacă nu ar fi apărut între timp volumul lui Dan Botta purtînd acest titlu). Dezbăteam acolo problema limitelor în general, dar cu precădere a limitelor condiției umane. Exact ceea ce, în zilele noastre, Gabriel Liiceanu avea să numească «peratologie»"[6]. Celelalte două manuscrise pierdute sînt *Unité et Pluralité. Notes pour une métaphysique de l'«ens creatum»*, descris amănunțit în „punerea în temă" a *Dialogului interior*, și *La Notion de la Grâce chez Pascal. Essai de morphologie du théocentrisme*. Ambele erau anunțate la Gallimard, dar nu au apărut niciodată. Prima poate fi oarecum bănuită, la descrierea menționată adăugîndu-se numeroase note de subsol care trimit la ea din textul *Dialogului interior*; pare să fi fost o carte propriu-zis academică, la fel ca și cea de-a doua, probabil în ideea susținerii ca teză de doctorat cu pascalizantul Jacques Chevalier, audiat de Mihai Șora la Grenoble.

Tot printr-o conjectură putem stabili conturul unei cărți anunțate, *Clipa și Timpul*. Autorul ne spune, în interviul cu Stelian Tănase (p. 11), că lucrarea începe cu un capitol intitulat „Felurile lui *a avea*" și înfățișează omul „răstignit între (...): «a fi» și «a avea», între precuvînt și cuvinte, între Clipă (care este un fel de timp vertical, ridicat pe momentul de *acum*, în clipita de față, și deschizînd un orizont al microclipelor «pline» – pline pentru că devectorializate și netranzitive) și Timp (care este o înșiruire, pe orizontală, de clipite-vectori însuflețite de vida lor tranzitivitate). Ce implică în profunzime această răstignire pe ambele niveluri e greu de spus în cîteva cuvinte. (În orice caz implică o etică.)". Ceva mai încolo, pe aceeași pagină, Mihai Șora adaugă: „Pînă la urmă, din toate acestea va ieși o etică. O văd venind". Dacă ar fi să găsim tot în prima carte o rădăcină a cărții *à venir*, atunci a doua „punere la punct", „Despre timp" (pp. 182-189, în ediția românească), ar putea fi o bună indicație. Altele sînt de căutat în cîteva din articolele apărute de-a lungul anilor în *Viața Românească*.

Restul e tăcere. O tăcere adesea grea de texte sinaptice, indecise între putință și act, suspendate pe palierul precuvintelor. Iată ce-i spune autorul lui Stelian Tănase în interviul amintit (p. 7): „Am scris (*Du Dialogue intérieur*) foarte, foarte repede. (La drept vorbind, o scriam mereu în acea vară, fierbinte din toate punctele de vedere: o scriam în capul meu, în timp ce mergeam pe stradă. Vreau să spun, nu numai că o gîndeam mereu – lucru de la sine înțeles. Nu. Ci că, literalmente, o scriam în cap: cu cuvinte, adică, și cu virgule, și cu puncte, care se organizau în fraze lungi, mult prea lungi uneori, iar frazele acelea formau paragrafe, organizîndu-se la rîndul lor în capitole. Practic, îmi știam în orice clipă toată cartea pe de rost și o modificam mental ori de cîte ori simțeam că nu curge «legat» pe panta ei proprie.)". Sau o tăcere care nu cedează, se încăpățînează să absoarbă textul chiar înaintea emiterii sale, poate fiindcă nu toate precondițiile unei bune recepții sînt întrunite: în toamna anului 1986, am organizat la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași un colocviu despre utopie, la care Mihai Șora urma să prezinte o comunicare; mi-o prezentase pe larg la București, o reluase de față cu alți prieteni, în locuința familiei Tereza și Dan Petrescu din strada Sf. Atanasie, cadru ideal de comunicare prin excelență; a doua zi, cînd l-am invitat la tribuna din aula universității, filozoful a venit, a scrutat o vreme auditoriul, a tăcut, a articulat cîteva formule pentru a se scuza, apoi s-a întors în scaunul său. Știam încă de pe atunci

că nu era vorba despre trac. Mihai Șora era în genere de o oralitate seducătoare, perfect corentă și fluentă: emitea dezinvolt un text bun de tipar, s-ar fi zis (în cariera sa publică de după 1990, filozoful a dat frecvent adevărate recitaluri de elocință).

Cred că acea tăcere semnifica un fapt crucial: atunci cînd interlocutorii nu par pregătiți, discursul trebuie să se întoarcă la sine, în așteptarea unui *kairos* al comunicării. Nu aveam de-a face cu programatica tăcere finală a unui Heidegger (practicată la noi de Alexandru Dragomir) sau a unui Wittgenstein, ci mai curînd cu un *discurs amînat, différé*, în sensul lui Derrida din *L'Écriture et la différence*. Asta trebuie să fie și rațiunea ultimă a tăcerii editoriale a lui Mihai Șora dintre 1947 și 1978: măcar în a doua jumătate a anilor '60, înainte de minirevoluția culturală din 1971, scrisul lui Șora ar fi trecut de cenzură. Cu atît mai mult cu cît filozoful era în sistemul editorial, răscumpărîndu-și propria abstinență scripturală printr-o frenetică activitate de mentor, catalizator (cîțiva importanți autori români datorează mult îndemnurilor și inspirației sale) și editor. Într-un asemenea caz, editarea textului Celuilalt, ca și traducerile, constituie un succedaneu al scriiturii proprii, o *scriitură vicariantă*.

Pe de altă parte, amînarea și vicarianța nu păreau frustrante: Șora scrisese *deja*, iar textul acela originar era coextensiv cu ființa sa. Scriitura și existența îi erau indiscernabile, *a fi* îl înghițise pe *a scrie*.

3. Recepția

Scriitura lui Mihai Șora nu ușurează cîtuși de puțin travaliul exegetului[7]. La limită, se poate spune că opera filozofului trebuie *rescrisă în clar*, tradusă intralingvistic. Cititorul implicit al acestei opere este desigur aproape o imposibilitate culturală astăzi: el ar trebui să reunească, pe lîngă mari înzestrări de ordin clinic și (pre-)hermeneutic (inteligență, memorie, asociativitate, empatie), competențe tehnice care merg de la antici, trecînd prin patristică și scolastică, pînă la fenomenologii, existențialisme *et j'en passe*.

De aici și slabul ecou profesional al filozofiei unui om atît de înconjurat de prieteni. Împrejurarea că acest om nu a avut o catedră universitară nu poate fi invocată: nici Constantin Noica nu a avut. Voga celui din urmă nu trebuie să ne înșele; scrierile sale cu adevărat tehnice –

Devenirea întru ființă, înainte de toate – au fost primite cu entuziasm mai ales de literați și de diletanții deliranți, care îi consumaseră deja „metafizica ciobănașului": triști profesori de provincie, ingineri alienați, medici semidocți. Mulți dintre ei erau în realitate apropiați – chiar atunci cînd credeau că „rezistă prin cultură" – paradigmei protocroniste, deci găseau în paginile lui Noica un confortabil suport și o salutară compensație pentru existențe debusolate. Filozofii români, începînd cu foștii discipoli ai ambiguului *spiritus rector*, ne sînt încă datori cu o solidă analiză a operei și chiar a biografiei lui Noica, una care să integreze eventual și contribuțiile exegeților străini, din ce în ce mai serioase. Nu mi se pare exagerat să văd în precaritatea recepției profesionale a unor autori omniprezenți în discuțiile intelectuale și politice, deveniți obsedanți pînă și în cultura populară, un simptom al crizei unui întreg sistem cultural.

Pe cine putea interesa scrisul lui Șora?

Metafizica sa, de o nobilă austeritate, e de esență neotomistă, așadar e o reconciliere a aristotelismului cu catolicismul și modernitatea. Cultura noastră pare mai deschisă spre neoplatonism – subscriu afirmației făcute de Virgil Nemoianu în textul citat –, este predominant ortodoxă și are o evidentă dificultate de a deveni modernă, deși tentativele în acest sens nu lipsesc, ba sînt uneori radicale, poate tocmai din pricina contextului antimodern.

Ontologia sa construiește un spațiu a-topic, un loc nespațial („zona putințelor intermediare"), determinat de rotația razei de valoare nulă în jurul unui centru metafizic („universala putință de a fi"), pentru a descrie tot o topologie virtuală („nivelul putințelor terminale"); abia suprafața sferei („nivelul actualității existențiale") este propriu-zis materială, dar e o materialitate a universalului care, chiar dacă e compus din particularizări punctuale concrete, nu se pretează cu ușurință unei manipulări ideologice. Nu e, în orice caz, anexabil de către o geografie simbolică etno-națională – direct, ca spațiul mioritic blagian, sau oblic (grație textelor despre „fenomenul românesc"), precum „devenirea întru ființă".

Etica lui Șora mi se pare și ea apropiată de etica tomistă a justiției comutative, ceea ce o alătură de gîndirea tranzacționistă modernă. Schopenhauer scria că etica tomistă e o schiță a teoriilor moderne ale schimbului: Șora își construiește etica pe schimbul simbolic între *eu* și *tu*, desfășurat în interiorul referinței divine, dar atent la interesul individual în măsura în care acesta din urmă nu compromite interesul

Celuilalt și al comunității (un fel de tocquevillian *intérêt bien entendu*). E o perspectivă puțin populară la noi.

La fel, *teologia* și *politica* lui Șora, la care mă voi referi în alte secțiuni ale acestui text, precum și *logica* sa – una circulară, în tradiția lui Péguy; una a terțului *inclus*, consonantă cu logica dinamică a contradictoriului propusă de Stéphane Lupasco –, sînt în general în evident dezacord cu ideile primite și cu orizontul de așteptare din viața noastră intelectuală.

Toate aceste elemente de diferență specifică, stimulate probabil de o deschidere naturală către alteritate și universalism, au fost consolidate de o îndelungată experiență livrescă și existențială occidentală, începută la o vîrstă critică: tînărul absolvent al Universității din București era destul de matur pentru a nu ceda unui mimetism francofil fără glorie, dar și suficient de flexibil spre a nu rămîne pentru vecie în matricea spirituală a interbelicului românesc (genul proxim), din care confrați mai iluștri, chiar exilați decenii de-a rîndul, nu au mai ieșit niciodată. Din păcate, ceea ce a fost de bună seamă salutar în evoluția gînditorului a devenit un obstacol pentru recepția scriitorului.

Habent sua fata libelli.

4. Dialogul

Cărțile „românești" ale lui Șora sînt puse în pagină potrivit unei complexe teorii a dialogicității – și aceasta prezentă încă din cartea „franceză" –, care ar merita desigur un studiu aparte: ea reunește ontologia, antropologia metafizică, etica, teoria limbajului și politica propuse de filozof, susținînd un continuum de forme dialogale definit la cele două extremități de *dialogul interior*, teoretizat în prima carte și organizat pe o axă verticală ce-l unește pe om cu Dumnezeu, și respectiv de *dialogul generalizat*, prezentat pe larg în cea mai recentă carte „românească" și plasat în planul orizontal al relației cu Celălaltul co-fondator al comunității.

Nu pot să mă opresc aici pentru a oferi o interpretare a acestei teorii. Mai modest, înregistrez cîteva puncte de pornire ale unor posibile lecturi viitoare. Mai întîi, reamintesc referințele genealogice și afinitățile mărturisite de autor cu privire la întreaga sa gîndire: Pascal, Toma d'Aquino, Sf. Augustin, Aristotel, Nicolaus Cusanus, Leibniz, Husserl, Heidegger și, mai mult decît oricine, Péguy. În interviul cu Stelian

Tănase (p. 7), Pascal și Péguy sînt privilegiați: „...cu adevărat «acasă» mă simt în gîndirea lui Pascal și în textele lui Péguy. Care, nici unul, nici celălalt, nu sînt filozofi în sensul strict al cuvîntului. La Péguy, în acea emisiune continuă a unei spontaneități inconfundabile, tot ceea ce mereu se închide în bucle, instantaneu se și deschide, iar trecerile de pe o orbită pe alta și revenirea la punctul de plecare, de unde își ia elanul o nouă volută și mai amplă, se fac pe nesimțite în această gîndire circulară ale cărei teme sînt mugurele și scoarța, frăgezimea și înțepenirea, disponibilitatea și refuzul, toate încheindu-se aproape pe neștiute în tema libertății și a grației, sau (mai exact) a grației libertății. Or, problema asta era însăși problema mea, marea mea problemă. De aici și influența covîrșitoare a lui Péguy".

În al doilea rînd, Șora consideră că dialogul are un temei transcendent, ceea ce îl desparte de majoritatea teoreticienilor moderni, de la Bahtin la Habermas (cu acesta din urmă avînd totuși o afinitate neașteptată și punctuală, pe care o voi înregistra mai jos). Astfel, dialogul interior e simultan o damnațiune și o formă de penitență, prețul plătit de om după Cădere; calea de ieșire din condiția expiatorie a dialogului interior este autenticitatea (grăitor ecou existențialist și trăirist), „salvarea ontologică", cu alte cuvinte „integrarea cosmică" (totdeauna precară), pentru care omul trebuie să lupte, asemenea unui înotător pentru a se menține la suprafață (1995, p. 18). În spiritul marelui său dascăl, Nae Ionescu, Mihai Șora crede că omul obișnuit trebuie să se zbată din greu pentru a obține coincidența dintre conturul propriu (*in statu nascendi*) și conturul nișei ontologice care-i este dată. Doar sfinții și animalele nu se pot rata. Omului îi este hărăzit un destin, iar el va trebui să se încordeze pentru a-l umple fără rest, pentru a fi pe deplin el însuși, pentru „a-l realiza de-adevăratelea pe *a fi*" (1990, pp. 175-176).

Dialogul generalizat este o formă a dialogicității umane funciare ce pare izbăvită de stigmatul Căderii. Este o deschidere pozitivă către Celălalt și, astfel, prin co-naturalitatea (1990, p. 185) reciproc admisă între *eu* și *tu* (o relație fondatoare, așa cum o știm de la Martin Buber și, în cheie fenomenologică, de la Emmanuel Lévinas), o punte către un *noi* deschis: comunitatea. În condițiile regimurilor totalitare, dialogul capătă valențele subversiunii: „Acidul dialogului tocmai spre acest conglomerat ideologic trebuie în primul rînd să-și îndrepte jetul și (...), în acest scop, subiecții dialoganți trebuie să-și asigure pas cu pas – împreună – condițiile liberei desfășurări nu numai – așa cum se întîmplă

în sînul unei colectivități înrobite schizofreniei – la nivelul infraideologic al tacitei luări în derîdere funcționînd *sottovoce* «de la gură la ureche», ci și, fără opreliști, la nivelul dialogic propriu-zis" (1990, p. 198). În spiritul disidenței est-europene, Șora pledează pentru a trăi în adevăr, pentru a recupera vastul domeniu al comunicării colonizat de partidul-stat: cînd Devotatul Amic întreabă dacă Tînărul Prieten, care tocmai formulase îndemnul la subversiune dialogică, se gîndește la *glasnost*, cel dintîi răspunde: „Nu. Mult mai radical: independent, adică, de orice prealabil ideologic...". Pentru ca Mai Știutorul să încuviințeze, „însă cu o condiție: să fie dialog adevărat, adică de însuși *a fi* animat și pe însuși *a fi* intenționîndu-l". Subversiunea dialogică e așadar înrădăcinată în ontologie, e revolta lui *a fi* contra lui *a avea*, la care mă voi opri într-o altă secțiune a textului de față.

În acest punct mi se pare că intervine afinitatea lui Șora cu Habermas, despre care vorbeam mai înainte: *dialogul generalizat* teoretizat de cel dintîi și *acțiunea comunicativă* care este propunerea celui de-al doilea par să indice două căi complementare de a construi societatea bună pe baza comunicării dintre actorii sociali în vederea negocierii unui consens.

Bineînțeles, (presu)pozițiile celor doi autori sînt profund diferite: am văzut succint care e cadrul de referință al filozofiei lui Șora; în chestiunea strictă a acțiunii comunicative, Habermas face o sinteză a altor ingrediente, încercînd să depășească paradigma marxistă a producției și să propună comunicarea ca regulativ al schimbării istorice – teoriile lui Max Weber, Talcott Parsons și Marx, interacționismul simbolic al lui Mead, jocurile de limbaj ale lui Wittgenstein, teoria actelor de limbaj (Austin și Searle), hermeneutica lui Gadamer, filozofia analitică a istoriei (Arthur C. Danto), modelul dramaturgic de interacțiune socială (Goffman) etc. Dar ambele tentative de a întemeia acțiunea socială pe dialog și comunicare – cea metafizică și etică a lui Șora, respectiv cea normativă și raționalistă a lui Habermas – urmăresc să ne scoată din impasul major al societății moderne, anume disfuncțiile construcției sociale a sensului. Și ambele, cred, conduc la noi forme de utopism, în care etica tinde să structureze o politică post-ideologică: comunitatea organică, pură, cu temei transcendental, așezată sub cerul valorilor (Șora), respectiv societatea ideală comunicativă, *die ideale Kommunikationsgemeinschaft* (Habermas). *Coincidentia oppositorum*[8].

5. Comunitatea

Am văzut deja că, în viziunea lui Șora, dialogul generalizat este forma de comunicare prin care se construiește, spontan și organic, viața comunitară (1990, pp. 196-197). De fapt, nu e vorba aici despre simplă comunicare, ci despre o comunicare perfectă : *comuniunea*. Șora merge mai departe decît Habermas, al cărui utopism se oprea la agregarea societății bune grație comunicării : pentru filozoful român, viața împreună comportă – alături de dimensiunea orizontală a comunicării (1990, pp. 56-57) – dimensiunea verticală a comuniunii. Aceasta din urmă este o „comuniune întru ființă", o „comuniune în V" (1990, p. 56) – adică, urmărind modelul ontologic al sferei de rază nulă, o convergență a virtualităților lui *eu* și *tu* în profunzimea fondatoare a „universalei putințe de a fi"[9].

Într-un manuscris recent, intitulat – printr-o trimitere metaforică la activismul civic – „Rădăcina ierbii", în curs de apariție în paginile *Vieții Românești* la vremea cînd scriu aceste rînduri, filozoful revine la mai vechea sa teorie despre comunicare, pe care o rafinase și o politizase în *Dialogul generalizat* prin includerea temelor conexe ale limbii de lemn, ideologiei și propagandei, integrate în maniera lui Alain Besançon (1990, pp. 137-138)[10]. „Rădăcina ierbii" stabilește exigențele maxime ale comunicării : dincolo de comunicarea pe orizontală, simplu *contact* la nivelul denotatului, omul trebuie să ajungă la comuniunea pe verticală, o *convergență* la nivelul seturilor de conotații (cf. 1990, p. 187). Un alt text scurt, de numai trei pagini dactilografiate, „Politique et communication", clarifică și mai mult suportul lingvistic al comunicării : făcînd recomandări la adresa omului politic ideal, Șora afirmă că acesta trebuie să cunoască desigur toate limbajele specializate ale unor discipline ce se cuvine să-i fie familiare, de la cele mai tehnice – sociologie, economie, științe juridice, urbanism și protecția mediului – pînă la cele asociate problemelor globale ale omenirii. Mai mult, omul politic trebuie să stăpînească toate resursele limbii materne, „acest depozit viu al experienței trecute, în care palpită (impregnate de emotivitate) valorile constituante ale comunității căreia i se adresează" (traducerea mea) ; comuniunea se realizează, insistă filozoful, cu ajutorul resurselor persuasive ale limbii materne ; numai așa devine cu adevărat eficace procesul comunicațional propriu-zis. Lăsat în voia limbajelor specializate și a ideologiei, omul politic nu va produce decît limba de lemn, *flatus vocis*.

6. Societatea

Acest recurs obligatoriu la resursele limbii materne este îndemnul unui organicist. Într-adevăr, Șora crede în caracterul spontan, pur, invizibil, informal, implicit, insidios, liber, subliminal, concret, ontologic al comunității – sînt atributele folosite chiar de autor, în ansamblul operei sale. Dimpotrivă, societatea este construită, instituționalizată, formalizată, vizibilă, explicită, abstractă. Prima ține de regimul lui *a fi*, cea de-a doua e ineluctabil atrasă în Căderea lui *a avea*.

Tot în „Rădăcina ierbii" găsim formularea concisă a distincției comunitate-societate. Comunitatea e „*alcătuire ontologică* vie, paradoxal identică sieși în chiar neîncetata ei metamorfoză, reglată – ca și cum o «mînă invizibilă» ar interveni de fiecare dată în acest scop – de continua ajustare reciprocă a *codurilor implicite* ce-i dictează, pe loc explicitîndu-se, comportamentul". Societatea e „*asociație* a unor *indivizi-cetățeni-abstracți*, despuiați adică de particularitățile și de apartenențele lor efective – uneori chiar interșanjabili –, perfect egali în fața legii, deținători ai acelorași drepturi și supuși literalmente acelorași datorii de comportament, reglate adesea pînă la amănunt – și sancționate în caz de abatere – de către instituția juridică, fixată provizoriu într-o rigidă identitate imobilă prin ansamblul *codurilor explicite* ce-o alcătuiesc". Liantul comunității este „*libera comuniune* a unor *persoane concrete*" ; liantul societății este „*canalul comunicațional* prin care informațiile de tot felul, miriadele de mesaje încrucișate, să poată circula nestînjenite de la un capăt la altul al corpului social, pentru a-i asigura acestuia coeziunea".

Toate cele de mai sus ar putea sugera unui cititor superficial că Șora a optat pentru comunitate în opoziție cu societatea, într-o manieră altminteri tradițională în gîndirea românească și în interiorul paradigmei clasice inițiate de Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft, Gesellschaft*). Sper să pot demonstra în continuare că lucrurile nu stau așa : dacă în gîndirea lui Șora se regăsesc sporadic unele teme ale comunitarismului nostalgic românesc, ruralist și regresiv – versiune indigenizată a organicismului –, nu e mai puțin adevărat că dihotomia comunitate-societate cunoaște la filozoful dialogului interior o turnură originală, consecventă cu logica sa circulară, care așază între cei doi poli ai relației o multitudine de elemente de mediere, de la prietenie, la instituțiile bine întocmite ale unei societăți civile care nu l-a abandonat complet pe *a fi*.

7. Utopia

Pe scurt, filozofia politică a lui Mihai Șora este un *comunitarism organicist cu temei transcendent*. Totuși, Mihai Șora a putut articula pe această stabilă opțiune (teologico-) filozofică mai multe politici, de la leninismul ne-marxist al tinereții sale „franceze", trecînd prin „anti-politica" (în sensul lui György Konrád) tot mai vehementă a deceniilor de socialism real, pînă la doctrina civic-democrată schițată de gînditor după 1990, o formă de liberalism care își amintește de Dumnezeu și acomodează o antropologie metafizică. Schimbarea e ușor de observat. Care este continuitatea?

Țesutul social începe, potrivit lui Șora, cu schimbul ideal dintre *eu* și *tu* – prietenia. Citim în „Rădăcina ierbii": „*Prietenia* este o (micro-)*comunitate (actuală)*, constituită în deplina lumină a co-prezenței (înlăuntrul căreia fiecare «tu» vizat e perfect conturat), în timp ce (macro-)*comunitatea* e o *prietenie (potențială) extinsă*, cu o imensă rezervă de «tu» susceptibili, la momentul potrivit, de a fi actualizați ca atare". Micro-comunitățile actuale sînt, aflăm cîteva paragrafe mai încolo, *comunități pure*, care funcționează „sută la sută pe bază de comuniune spontană, avînd deci drept regulă de aur regula perfectei coincidențe *in actu* a imperativului cerinței cu indicativul îndeplinirii"; ele „sînt însă – trebuie să recunoaștem – destul de puține la număr, cel mai adesea de mică întindere și îndeobște croite pe durata unei vieți de om: prietenii, cupluri, diverse «familii» de spirite afine, sau de preocupări înrudite...". Deși speciile comunității pure sînt puține, întruchipările lor sînt nenumărate și susțin „calitatea propriu comunitară a tuturor celorlalte tipuri de comunități", conchide optimist înțeleptul. Aproape oricine altcineva ar obiecta amar că adevăratele prietenii, cupluri etc. sînt în realitate rarisime, fiindcă nici oamenii ideali ai filozofiei lui Șora, „înotători" în căutarea salvării ontologice, nu prisosesc.

Dar primul aspect problematic al acestei filozofii politice este însuși principiul continuității între comunitate și societate, regula (reformulez) contagiunii utopice: transmisiunea spontană de la Dumnezeu, prin comunitățile pure – atîtea cîte vor fi fiind –, pînă la stat, a „imperativului ontologic"[11]. Există, se poate admite, cîteva circumstanțe favorizante ale continuității: mai întîi, apartenența simultană a omului la mai multe comunități și la o societate (1990, pp. 50, 60), deci „uniunea personală", ca să zic așa, a celor două „nivele de agregare umană", împletirea

identității funcționale – orizontală (cu elemente verticale instrumentale, ierarhice), mediată, mundană – cu *identitatea ontologică* – verticală propriu-zis, nemediată[12]; apoi, permanenta comunicare dintre toate palierele, despre care am vorbit deja; în fine, funcția de temei a palierului imediat superior pe care o îndeplinește fiecare palier dat în structura societală teoretizată de Șora – comunitățile pure le subîntind pe toate celelalte, de la comunitățile de interes ce susțin grupările de interes și își au la rîndul lor temeiul în „inima vastei comunități a lui *a fi*" (1990, p. 147), pînă la instituțiile societății civile, progresiv marcate de *a avea* pe măsură ce urcă spre vîrful piramidei, dar într-un fel paradoxal protejate chiar de vîrful însuși, statul, obligat de exigența inconturnabilă a propriei sale existențe să „asigure cale larg deschisă" unei intense vieți comunitare. Logica circulară acționează din nou, legînd comunitatea de societate și de stat: dacă statul, neapărat minimal, nu își îndeplinește obligația în cauză, „societatea însăși se va veșteji cu timpul, iar pînă la urmă și statul acela, nefuncțional în raport cu nevoile profunde ale societății administrative, se va închirci și va pieri" – scrie Șora în „Rădăcina ierbii"[13]. Dincolo de stat, cercul se închide la nivelul întregii umanități, înțeleasă ca o comunitate ontologică (1990, pp. 89-91).

Sugeram mai sus că Mihai Șora, consecvent cu vocația sa de filozof al dialogului, încearcă să combine idei și principii rareori aflate în unul și același corp de doctrină politică. Echilibrul dintre organicism și liberalism este, în aceste condiții, greu de menținut. Uneori, cumpăna înclină spre cel dintîi, ca atunci cînd autorul susține că poporul este o „macro-comunitate ontologică" (1990, p. 61), sau că la români a existat „un fel de societate civilă, relativ bine închegată la nivel rural", cu ajutorul Bisericii, dar și la nivelul boierimii, chiar al curții domnești (v. „Societatea civilă...") sau, în sfîrșit, că individul nu e constrîns de comunitate (1990, p. 106), în care intră spontan, pur și simplu *fiind* (1990, p. 107). Alteori, cumpăna înclină spre liberalism, în special în pasajele în care mai multe exigențe ale diverselor liberalisme sînt convocate să structureze o politică funcțională, să armonizeze (micro)comunitatea cu (macro)societatea, să-l protejeze pe *a fi* (1990, pp. 92-93); astfel, diverse *cheks and balances* (în jargonul liberalismului anglo-american) și *pouvoirs intermédiaires* (în jargonul liberalismului francez) sînt totuși necesare vieții împreună: formele spontane ale instituționalizării schimbului (v. frumoasele pagini despre tîrgul de la Beiuș, 1990, pp. 83-84); întregul sistem instituțional, operator și garant al unui

sistem de echivalențe între *a avea* și *a fi* (1990, p. 85); amendamentele fără de care un pluralism organic – fiindcă *a fi* nu e monolitic – nu ar fi suficient societății bune (separarea puterilor, subsidiaritatea, alegerile libere) (1990, pp. 145-149).

În acest context, mi se pare că partea cea mai rezistentă a utopismului lui Mihai Șora rămîne tocmai *eupsihia* lui (termenul aparține lui Abraham H. Maslow, iar eu îl folosesc aici cu o referință la teoria utopiei), utopia interioară a „înotătorului", eternă propensiune umană mai curînd decît program politic. Așa reiese din următorul dialog (1990, pp. 133-134), în care se face utopologie *expressis verbis*: „T(înărul) P(rieten): Utopizăm, utopizăm. Și încă pe ambele planuri. Și pe cel interior, al paradiziacei autorealizări spontane, dar și pe cel exterior, al amenajării condițiilor în cadrul unei Cetăți. M(ai) Ș(tiutorul): Ce vrei? Peste tot unde există un decalaj între o stare de fapt și un mănunchi de aspirații (deci un sentiment fundamental de neîmplinire), Utopia vine să ocupe diferența, intervalul. Utopia este deci coextensivă cu umanitatea. Omul, această ființă însetată de împlinire, exhalează pas cu pas utopie, așa cum respiră. D(evotatul) A(mic): Nu însă întotdeauna același fel de utopie: dacă am putea numi «introvertită» utopia autoîmplinirii, atunci aceea care vizează doar amenajarea condițiilor (evident, exterioare) se-nțelege de la sine că nu poate fi decît o utopie extravertită. Desigur, după cum văzusem, autoedificarea implică și ea măcar un minimum de amenajare a ambientului, după cum și utopia extravertită se înrădăcinează cumva, fie doar la punctul de plecare, într-o nevoie intimă (care, de altfel, îi prilejuiește declanșarea)..."[14].

Dar și pledoaria pentru utopie, în special pentru utopia interioară, este pînă la urmă un *pis-aller*. Utopismul – care, să nu uităm, este doctrina societății autoinstituite – reprezintă pentru Șora doar un expedient într-o situație iremediabil compromisă: sîntem după Cădere, *in statu naturae lapsae*. Ca atare, orice comunitate tinde să decadă în societate (1990, p. 64). Urmează că orînduirea ideală la care se gîndește într-adevăr Șora este una de dinaintea Căderii, pe cînd universul creatural se mai găsea încă *in statu naturae purae*, iar – un ecou din Sf. Augustin – omul trăia fericit într-o autonomie aflată în fuziune cu teonomia. Această orînduire ideală este „anarhia convergentă", sau „auto(teo)-arhia", „starea normală a oricărei comunități ontologice nealienate în *pseudo*, în *a părea*" (1990, p. 65, cf. pp. 66-69)[15].

Și totuși: Căderea e un fapt definitiv. Ce-i de făcut?

8. Revoluția

Tînărul Șora, aflat în Franța ocupată de nemți și peregrinînd după ce lăsase în urmă Parisul în căutarea unui *locus amoenus* pentru el, familie și filozofare, a intrat în contact cu cercurile Rezistenței[16]. Sub presiunea istoriei și, cred, a unei naturale propensiuni spre angajare politică, neotomistul Mihai Șora include în prima sa carte o stridentă pledoarie pentru leninism, în care Vladimir Ilici apare ca figură providențială destinată să îndrepte răul profund al lumii contemporane[17]. Cititorii și mulți dintre cunoscuții filozofului au trebuit să aștepte, așa cum am mai spus, dramatica și demna retractare din „Cuvînt după jumătate de secol" – prefigurată de pasaje din 1990, pp. 150-152 și de interviul cu Stelian Tănase – pentru a putea să-și explice incredibila incongruență dintre formația românească – sub semnul lui Nae Ionescu – a unui fiu de preot ortodox, profesiunea de credință leninistă și anticomunismul net, deși prudent exprimat, al cetățeanului democrației noastre populare. Șoptită mereu în preajma lui Mihai Șora, întrebarea era nemiloasă: cum a fost posibil? În continuare, fără să încerc a-l disculpa pe gînditor pentru „păcatele tinereților", îi voi relua „mărturisirea" și o voi completa cu lectura unor elemente de analiză socială și teologie politică din operă[18].

Șora ne spune astăzi că, la vremea respectivă, opțiunea sa leninistă a fost una negativă, fiindcă atunci, ca mulți alții, știa doar ce *nu* voia: nazismul (1995, pp. 201-202). Era „intersecția dintre un elan și o iluzie" (p. 202): elanul sublim al tinereții care caută soluția radicală și totală a tuturor relelor, crezînd că o găsește atacînd sursa lor metafizică, Răul (absolut); iluzia „că bolșevismul era într-adevăr totuna cu puterea sovietelor" (p. 204).

Judecînd la rece, elanul nu e condamnabil: este entuziasmul oricărui *homme révolté*. Iar Șora este indubitabil un revoltat, ca urmare a scandalului – etic, politic, dar în primul rînd ontologic – al injustiției funciare din societate. Un scandal ontologic, într-adevăr, fiindcă societatea și statul tind să-l deposedeze pe individ de orice avut, inclusiv de avutul său ontologic; exproprierea e ontologică, fiindcă îl lipsește pe om nu doar de avutul său, ci chiar de ființa sa, condamnată la pierzanie în absența unui minimum garantat de posesiune. Arhiverbul *a fi* își vădește astfel fragilitatea, stricta dependență de răul necesar *a avea*, acceptabil

și – s-a văzut – chiar indispensabil actualizării depline a putințelor. Prin urmare, sistemul instituțional trebuie ținut tot timpul în șah de o *revoltă continuă*, care, în pofida aparenței de combinație între Camus și Troțki – este „de natură pur ontologică" (1990, pp. 98-99).

Descoperirea că *a fi* depinde atît de strîns de *a avea* inspiră omului continuu revoltat o anxietate insuportabilă, care transformă revolta în revoluție: revoltatul nu se poate împăca deloc cu gîndul că societatea organizată tripartit (posedanți, poliție, posedați) (1990, p. 124), în care posedanții manipulează în folosul propriu dorința celorlalți[19], transmută clipă de clipă orice putință de a fi în neant, omoară pe orice Valéry înainte de a deveni el însuși – fiindcă îi răpesc *locul în ființă* (1990, p. 128). De aici, urgența revoluției (1995, pp. 161-162). Programul revoluționar e sintetizat într-o memorabilă formă abstractă de următorul îndemn: „Să-i impunem avutului economic legile ființei"! (1995, p. 164).

Tînărul Șora, care știa deja cîte ceva despre ororile stalinismului, dar le trata în maniera atît de răspîndită multă vreme în Occident (mutație malignă a unei specii aparent bune, derapaj temporar datorat inamicilor externi și interni, agravat de război etc.), s-a oprit așadar la Lenin, pentru a-i încredința mandatul salvării ontologice. Șora nu era marxist („nefiind niciodată, nici materialist, nici monist, nici imanentist, ci mizînd întotdeauna pe transcendență", 1995, p. 205), dar aprecia în scrierile de tinerețe ale autorului *Capitalului* problematica alienării (*Entfremdung*), apropiată de preocuparea sa legată de salvarea ontologică, alimentată după cum știm de cu totul alte surse intelectuale (*ibidem*). Oricum, tînărul antifascist nu-l avea în vedere pe filozoful Lenin, ci pe omul de acțiune Lenin, pe care-l credea pe partea lui *a fi* (1995, p. 206). Aici, mărturisește după decenii Șora, s-a înșelat „amarnic" (*ibidem*). Nu cred că se poate adăuga ceva la această judecată. Oricum, anii lungi trăiți de filozof sub un regim comunist au fost ocazia totalei „dezînșelări": justiția bolșevică nu era nicidecum una care să redistribuie riguros, *suum cuique*, ceea ce expropriase (pînă la nivelul ontologic, se înțelege); politica bolșevică nu era o tehnică de a-l proteja pe *a fi*, ci dimpotrivă; libertatea, egalitatea și fraternitatea erau simple sloganuri; situația maselor era în „lumea a doua" mai proastă ca oriunde (1990, pp. 127-128; critica „lumii a doua" la pp. 109, 123, 134, 208); la libertate nu se poate ajunge decît prin libertate, și nu printr-un supliment de alienare pretins temporar și instalat pentru totdeauna (p. 152-153); cît despre stat și restul instituțiilor, pe care Șora, difuz antistatist[20] în tot ce a scris vreodată, le

suspecta oricum, comunismul le-a dat cu siguranță chipul cel mai catastrofal. Utopia comunistă asta a fost: un *pessimum* travestit în *optimum* (1995, p. 213). Iar insul a rămas (sau a redevenit) un om revoltat, plecîndu-și capul, oricît i-ar fi repugnat (1990, p. 201).

Iluzia lui Mihai Șora e cu atît mai devastatoare cu cît a antrenat și o argumentație teologică. Astfel, utopismul lui Șora pare să urmeze, în ciuda surselor sale clasice, calea utopiilor moderne: știm de la Habermas că, după eșecul modernității în a-și construi propria normativitate fără recurs la epocile anterioare, după eroziunea statului-providență, așteptările utopice tind să-și piardă caracterul secular și să asume din nou forme religioase. Pentru Șora, acest lucru era oarecum inevitabil, fiindcă, așa cum am mai spus, el conservă referința divină în plină Revoluție. Se mai întîmplase: în ascendența directă a revoluției leniniste, sub *Directoire*, secta deistă a *teofilantropilor* întemeia pe credința rațională în existența lui Dumnezeu morala privată și civică; tot pe atunci, înșiși iacobinii s-au opus o vreme decreștinării. Pe de altă parte, revoluția e legată la Șora de degringolada creaturală: ea e necesară tocmai fiindcă lumea se află după Cădere (1995, p. 165). Într-o societate perfectă, care ar fi una de sfinți, ea nu ar fi de trebuință, fiindcă principiul *suum cuique* ar triumfa automat, distribuirea avutului ar fi spontană și perfect echitabilă (1990, p. 110).

Dar lumea noastră nu e una de sfinți. Astfel că tînărul Șora propune un fel de *teologie a eliberării*, nu fără afinități cu mișcarea cu acest nume, inițiată de teologul peruvian Gustavo Gutiérrez (care a folosit prima oară termenul în 1968), ca răspuns la imensa sfidare a subdezvoltării sud-americane. Socialismul influențat de marxism și populismul mișcării sud-americane promiteau izbăvirea maselor sărace din situația lor insuportabilă, explicată ca efect al dominației americane și al „capitalismului dependent", teologia eliberării ajungînd să accepte – în formele radicale, chiar să propovăduiască – lupta de clasă și revoluția. Anticapitalismul structural și comunitarismul populist al mișcării – care a cuprins, cum se știe, mai multe țări sud- și central-americane (ducînd pînă la regimuri de teroare: sandiniștii în Nicaragua, Frontul Farabundo Marti în Salvador) – se revendicau, într-o tradiție milenaristă multiseculară, de la creștinismul evanghelic (Luca: 4, în primul rînd). Chiar dacă Vaticanul, după o primă perioadă de ambiguitate (aproape acceptase situația în 1986), a condamnat această versiune a catolicismului, multe dintre ideile teologiei eliberării au intrat în cultura politică latino-americană:

uruguayanul Juan Luis Segundo cerea o „hermeneutică a suspiciunii", care să demaște conținutul ideologic al celor mai multe scrieri teologice; Gutiérrez și alții au evoluat spre poziții mai comunitariste și mai spiritualiste, abandonînd chemarea la revoluție (care în orice caz nu fusese niciodată lăsată în mîna unei elite leniniste, ci fusese asumată de comunitățile sărace) și topindu-se în forme mai democratice de rezistență populară la mizerie și represiune. Cînd Șora consideră caritatea drept lege de bază a coeziunii comunitare (1990, pp. 75-76), cînd e revoltat de suferințele deposedaților și vrea o revoluție care să îndrepte lucrurile, aducîndu-le mai aproape de planurile Providenței, teologia eliberării (altminteri cu totul absentă în Europa de Est, poate cu excepția unor inițiative est-germane recuperate de regimul comunist) plutește în aer[21].

Contraponderea teologică a revoluționarismului lui Șora se găsește într-un dens articol din 1992, „Teologia politicii", în care salvarea ontologică este oarecum instituționalizată: „Rolul comunității credincioșilor, tocmai acesta este: să insufle viață adevărată în țesuturile acestui artefact instituțional care e societatea civilă democratică, cu toate regulile ei explicite de corectă conviețuire, făcînd-o să beneficieze de roadele liberei desfășurări a vieții comunitare și transformînd pe cît posibil în liberă comuniune cît mai multe dintre tipurile de comunicare pe care le cultivă societatea civilă o dată ce a prins cheag"[22]. Cu formula lui Max Weber: harisma s-a rutinizat.

Iar schimbarea trebuie făcută pas cu pas, eventual pe baza unei doctrine civic-democrate care introduce ca actor decisiv al transformării (în spiritul lui Schumpeter) întreprinzătorul. Un om imperfect.

9. Lecția

În acest text, care se referă deopotrivă la omul foarte cunoscut și la filozoful aproape ignorat Mihai Șora, oprindu-mă mai mult la aspectele politice ale unui întreg considerabil mai complex și mai fascinant, am formulat cîteva dintre semnele de întrebare și obiecțiile mele cele mai presante, acumulate în cincisprezece ani. Dar aș trăda lecția informală și zîmbitoare, fragilă și imperioasă a Mai Știutorului dacă aș începe să deconstruiesc, în numele unui trist realism etern corodat de cinism și pe baza unei lecturi reducționiste, o filozofie a deschiderii absolute, care năzuiește la ceva mai înalt și mai luminos decît – pentru a da un

singur exemplu – societatea deschisă a lui Popper, actuala himeră filozofico-politică a Estului izbăvit de comunismul de stat[23].

Există ceva care mă face să fiu prudent atunci cînd tind să îl critic pe Mihai Șora : continuitatea între viață și operă, consecvența unui spirit cu sine și cu lumea, de-a lungul unor decenii de schimbare tumultuoasă. Pot zîmbi cînd citesc pasajele pasionate ale filozofului politic Mihai Șora, cu gîndul la ceea ce cred a fi partea lor de iluzie. Dar e un zîmbet repede topit în tentația acelui zîmbet generalizat care este pentru înțelept societatea bună, fiindcă am putut înțelege cu anii că singurul locuitor al utopiei interioare a lui Mihai Șora, însuși Mihai Șora, ne transmite un mesaj esențial, la care aș da orice să pot fi întotdeauna atent. Iată acest mesaj, așa cum îl găsim în „Rădăcina ierbii" :

> „Nu e deloc totuna s-o duci de pe o zi pe alta, înconjurat simțindu-te (doar tu, subiect adevărat) de o masă omogenă de indivizi «oarecare», obiecte antropomorfe perfect interșanjabile, în care la tot pasul să poți da nas în nas cu dușmanul, sau, dimpotrivă, să trăiești din plin într-o lume familiară, doldora de chipuri diferite unele de altele (și de tine, bineînțeles), pe care le-ai descoperit doar uitîndu-te pe tine și uitîndu-te la ele (la fiecare în parte) ca la cineva anume, cu disponibilitate și solicitudine – și cu încîntată uimire. Căci lumea în care ți se petrece viața e într-adevăr mai bogată sau mai săracă în proporție directă cu capacitatea ta de a descoperi în juru-ți miraculoasa bogăție a diferențelor, întruchipate în tot atîtea chipuri ireductibile care, la rîndul lor, te vor descoperi pe tine, în deplină reciprocitate, ca unic, ireductibil și de neînlocuit. Da, da : singura șansă a fiecăruia de a face parte dintr-o atare lume – re-umanizată (și re-vrăjită), adică din Lumea netrucată a lui Dumnezeu (în care să se simtă cu adevărat «acasă») –, descoperit fiind de către ceilalți drept o persoană ireductibilă învestită cu demnitatea asumării în deplină libertate a *chipului propriu* și a împlinirii acestuia pînă la deplina *asemănare*; singura șansă, deci, a fiecăruia de a accede la propria-i împlinire este de a începe prin a se uita de-a binelea pe sine și de a-și întoarce privirea spre ceilalți (luați unul cîte unul), descoperindu-le fiecăruia în parte chipul propriu, unic și ireductibil – și iubindu-l în consecință (sub acoperișul unei aceleiași case)".

Și dacă asta *nu* e o utopie?

Note

1. Gallimard, Paris, 1947. Cartea a apărut în colecția „La Jeune Philosophie", în care au mai fost publicați cam în același timp, între alții, Yvon Belaval, Jean Pouillon și Jacques Havet, ulterior profesori la Sorbona. Manuscrisul a fost citit de Bernard Groethuysen și Brice Parrain. Cf. versiunea românească, revăzută de autor, *Despre Dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, trad. de Mona Antohi și Sorin Antohi, postfață de Virgil Nemoianu, Humanitas, București, 1995. Versiunea românească include un „Cuvînt după o jumătate de secol" (pp. 201-215), francă *mea culpa* la care voi reveni. Un portret al filozofului la tinerețe, incluzînd mărturiile prețioase despre anii 1940-1944, petrecuți la Grenoble, în cartea Marianei Șora, *O viață în bucăți*, Cartea Românească, București, 1992.
2. Cartea Românească, București, 1978. Manuscrisul fusese terminat în 1968. Această carte deschide seria celor în care textul e montat ca dialog între un Mai Știutor și un Tînăr Prieten.
3. Cartea Românească, București, 1985. Apare al treilea „personaj" al dialogului, Devotatul Amic. De remarcat că una dintre cele trei „puneri la punct" care încheiau volumul „francez" se intitula tot „A fi, a face, a avea" (pp. 135-181). Acest titlu recurent e un întreg program filozofic: o mediere între „arhiverbul" *a fi* și, dacă pot spune astfel, verbul de după Cădere, *a avea*, operată de *a face*. Gabriel Marcel, dintre autorii apropiați gîndirii lui Mihai Șora, scrisese *Être et Avoir*, opunîndu-le sferele respective. (Cf. articolul meu, ocazionat de apariția cărții în chestiune, „Din adîncul verbelor esențiale", *Cronica*, 4 octombrie 1985, p. 4.)
4. Cartea Românească, București, 1990. Lucrarea a fost redactată esențialmente în timpul unui sejur german al autorului, în 1987; manuscrisul a fost oferit oficial editurii (fără iluzii, doar ca strategie de protecție) și fotocopiat în circa 60 de exemplare, care au fost puse în circulație printre numeroșii prieteni ai filozofului din toată țara. A fost, *lato sensu*, un *samizdat*. Celelalte cărți de reflecții politice scrise în acei ani au fost destinate de la început unor editori externi; din păcate, radicalul dialog dintre Dan Petrescu și Liviu Cangeopol, *Ce-ar mai fi de spus. Convorbiri libere într-o țară ocupată*, a fost tipărit doar după decembrie 1990, în *Agora* și la Editura Minerva, iar analiza completă a stalinismului (comunismul de stat) propusă de Pavel Câmpeanu în mai multe volume publicate de editura americană E.M. Sharpe a rămas pînă azi fără versiune românească; cartea lui Constantin Dumitrescu, *Cetatea totală*, apărută mai întîi în versiune franceză și citită în serial la *Radio Europa Liberă*, nu are nici ea o posteritate românească, serioasă. Pare incredibil că actuala politologie românească apărută prin generație

spontanee și febrilă în căutarea de genealogii legitimante (v., între altele, recepția lui Vladimir Tismăneanu și recuperarea post-mortem a lui Ghiță Ionescu), nu include și aceste elemente locale într-o „tradiție inventată". În continuare, pentru a simplifica notele, voi trimite la cărțile amintite prin menționarea în paranteze a anului apariției, urmat de numărul paginii.

5. Pentru o excelentă caracterizare sintetică a sistemului lui Mihai Șora, v. Aurelian Crăiuțu, „Despre dialogul interior în filozofia lui Mihai Șora", în *22*, VI, 38, 20-26 septembrie 1995, p. 12. În volumul de față, *infra*, Crăiuțu dă o remarcabilă interpretare a politicii lui Șora: „De la dialogul interior la dialogul generalizat. Note despre filozofia politică a lui Mihai Șora". Pentru o provocatoare situare a filozofului în contextul său de emergență, v. Virgil Nemoianu, „Mihai Șora și tradițiile filozofiei românești", postfața la *Despre dialogul interior*, pp. 219-242 (articol apărut inițial în *Review of Metaphysics*, 43, martie 1990, pp. 591-605). O foarte bună punere în temă, schița unui *Șora par lui-meme*, se găsește în importantul interviu acordat de filozof lui Stelian Tănase, „Starea de deschidere", în *Vatra*, 195, 1985, pp. 7 și 11. Interviul clarifică genealogia intelectuală a lui Mihai Șora, oferind numeroase chei de lectură, indispensabile în condițiile în care, după cartea de debut, scrisă încă potrivit convențiilor academice (capitole, subcapitole, intertitluri, note de subsol), scrierile filozofului includ foarte puține trimiteri la metatextul cultural, istoric și filozofic. Un alt interviu important, în special pentru evoluția lui Mihai Șora pe scena publică de după decembrie 1989, a fost realizat de Rodica Palade: „Seninătate și implicare", în *22*, IV, 12, 1-7 aprilie 1993, pp. 8-9. O frumoasă privire asupra omului și gînditorului Mihai Șora se găsește în interviul acordat lui Dan C. Mihăilescu de Dan Arsene, „Alcoolul este o promisiune de rai care nu se ține niciodată", în *Litere, arte, idei*, supliment *Cotidianul*, 4 martie 1996, pp. 5-6.

6. „Starea de deschidere", *loc. cit.*, p. 7.

7. Virgil Nemoianu (*loc. cit.*, pp. 231-232) dă o pătrunzătoare analiză a acestei scrieri, relevîndu-i miza: „Rareori a folosit cineva în scrisul filozofic asemenea fraze lungi (unele acoperă mai mult decît o pagină), cu atîtea digresiuni și paranteze, și cu repetate schimburi de dialog alert incluse într-o frază unică. Devine astfel clar că personajele și reacțiile lor nu sînt menite a fi nici incitări externe sau stadii auxiliare ale unei argumentări coerente, nici simple invenții retorice (așa cum se întîmplă adesea în textele post-platonice), ci mai curînd expresii ale unor factori legitimi, prezenți și necesari pentru definirea unei afirmații complete și cuprinzătoare, un enunț în care ceea ce este afirmat nu este defel mai important decît calificativele și determinanții care modifică și în cele din urmă re-constituie enunțul în forma sa definitivă. Forma scrisului lui Șora este, în linii mari, și mesajul său: a lua apărarea statutului ontologic și valorii epistemologice și etice a unor lucruri ca nuanța, inefabilul și simpla potențialitate" (p. 232). Aș adăuga

o particularitate stilistică foarte grăitoare: scrisul lui Șora e o fascinantă alternativă la discursul filozofic românesc din anii '70-'90, cînd acesta din urmă era dominat, în segmentul său lizibil (nu iau în seamă limba de lemn filozofardă), de un curent puternic marcat de Noica, în care limba filozofiei noastre interbelice își căuta o expresie contemporană și tehnică, reușind însă mai ales să conserve expresivitatea literară a modelului, în ciuda derapajului spre pastișă (inevitabil, dacă ne gîndim că stilul filozofic interbelic era deja foarte artificial, din pricina încercării de a indigeniza un idiom intelectual recent, esențialmente neologistic). Șora, care a conservat toată savoarea scrisului nostru interbelic, a continuat să evolueze așa cum probabil s-ar fi putut evolua fără perioada comunistă: după etapa de indigenizare, care are meritul de a încerca să reconecteze filozofia la vitalele resurse ale limbii naturale (proces epitomizat de Mircea Vulcănescu și oarecum compromis de sîrguința lui Noica, dar operat chiar prin etimologiile populare), era plauzibil ca filozofia noastră, normal instituționalizată, să fi revenit la importuri masive de neologisme, pentru a putea răspunde necesităților specializării și sincronizării cu Occidentul.

8. Critica utopismului lui Habermas e făcută convingător de Karl-Otto Apel, în studiul său, „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in Wilhelm Vosskamp (coord.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt pe Main, 1982. Teoria acțiunii comunicative a fost expusă de Jürgen Habermas în masiva sa lucrare, *Theorie des kommunikativen Handels*, 2 vol., Suhrkamp Verlag, Frankfurt pe Main, 1981; v. mai ales vol. I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, cap. III. Din vasta literatură secundară, mai aproape de discuția inițiată aici este Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986. Altminteri, pare o ironie a sorții că un filozof al dialogului ca Mihai Șora nu a publicat o carte de *entretiens*. Mai multe proiecte, inițiate de Stelian Tănase, de mine însumi și de alții, au fost abandonate prematur. O colecție a interviurilor, în orice caz, ar da o idee despre ce putea fi o asemenea carte.

9. Conceptul de „*comuniune întru ființă*" evocă inevitabil ontologia lui Noica. Sînt de părere că nu e vorba despre o influență pe orizontală, ci mai curînd despre două evoluții paralele, ale căror verticale converg, pentru a-l parafraza pe Șora, într-o origine comună, filozofia românească interbelică. Această apropiere evidențiază acordul ontologic între cei doi gînditori, altminteri radical diferiți pe considerente politice, etice și religioase.

10. Pentru Șora, există două feluri de a crede: unul care e adecvare cu „rădăcina ființei" individuale și conservă libertatea, altul care înseamnă „a te preda cu mîinile legate unei teze" mincinoase, alienante; primul tip de a crede se împletește cu generozitatea, cel de-al doilea cu autocentrarea egoistă. Ideologiile sînt credințe de al doilea tip, conchide Șora, referindu-se implicit,

dar transparent, la comunism (1990, pp. 190-197). Subversiunea dialogică, de care vorbeam în secțiunea precedentă a textului, e un refuz al limbii de lemn, adică – în interiorul totalitarismului – un refuz al „kratodiscursului" (1990, p. 196). Notez confluența acestei perspective cu perspectiva lui Czesław Miłosz asupra regimurilor comuniste („logocrațiile populare") din clasica sa lucrare, *La Pensée captive* (cf. versiunea românească: *Gîndirea captivă*, trad. din polonă de Constantin Geambașu, Humanitas, București, 1999), principală sursă de inspirație a concepției lui Alain Besançon despre limba de lemn, aplicată de Françoise Thom în radicala sa carte, *La Langue de bois* (cf. versiunea românească: *Limba de lemn*, trad. de Mona Antohi, prefață de Sorin Antohi, Humanitas, București, 1993).

11. „Imperativul ontologic" este (reformulez) exigența insidioasă dar energică a adecvării individului la datul său originar: „un fel de chemare fără contur, îmbiindu-te să fii atent și să-ți dibui mereu calea (care nu-ți stă întinsă în față) (și pe care nimeni altcineva nu ți-o poate arăta)" (1990, p. 72). Chestiunea e strîns legată de problema libertății: cheia acesteia din urmă nu e înțelegerea necesității, fiindcă insul nu poate cunoaște planul Providenței, ci fuziunea unor „tropisme endogene" sau „endotropisme constitutive", pe suprafața sferei de rază nulă, cu „tropismele exogene" (cf. 1990, pp. 199-205). Altfel spus, libertatea este întîlnirea autenticității cu starea de deschidere, rezultatul negocierilor zbuciumate ale lui *a fi* cu *a avea*. Voi reveni la discuția libertății în următoarea secțiune a textului.

12. V. textul inedit, distribuit însă public, „Elemente de doctrină civic-democrată. O propunere pentru Congresul PAC", 1993. Acest text reprezintă formularea sistematică a politicii lui Mihai Șora așa cum arată ea astăzi, după „dezînșelare" (evidentă deja în *Dialogul generalizat*, dar criptată acolo din cauza cenzurii; v. aluzia de la p. 196) și în deplină libertate. Nu-mi pot imagina prea bine rezonanța acestui splendid manifest politic printre membrii PAC, un partid în care Mihai Șora a deținut în ultimii ani funcții oficiale (deși mai curînd onorifice decît de decizie). Dar are vreo importanță dacă dl Dinu Patriciu s-a convertit la etica salvării ontologice? Filozoful s-a exprimat: *à bon entendeur, salut!* (în toate sensurile).

13. Ideea statului minimal e difuză în toate scrierile lui Șora (cf. 1990: pp. 91-93), dar capătă o formulare energică abia în propunerea de program pentru PAC, în special în secțiunea „Relația societate civilă-stat" (PAC, pp. 6-7). Statul minimal al lui Șora nu e însă totuna cu statul minimal al liberalismului modern (cum e la Robert Nozick), ci își asumă numeroase misiuni caracteristice statului-providență, cum ar fi protecția socială, cel puțin într-o tranziție imprecis delimitată în timp, în orice caz pînă ce societatea civilă se reface după catastrofa totalitară („lîncezeala care a cuprins corpul social", „chircirea simțului civic"), grație unui activism al elitelor supraviețuitoare în ansamblul lor (prima teză) sau prin mai multe

partide politice (a doua teză). Prima teză este expusă în textul „Societatea civilă. O primă delimitare a problematicii", inițial comunicare la seminarul despre democrație organizat la 1 noiembrie 1990 de GDS la Universitatea din București, sub egida prestigioasei New School for Social Research, apărut în *Viața Românească*, LXXXV, 12, 1990. Cea de-a doua teză apare în propunerea de program PAC. În ambele texte întîlnim și presupoziția optimistă a eficienței pedagogice a elitelor, ideea că „societatea civilă se poate învăța", că se poate construi „zîmbetul generalizat". Istoria post-comunistă pare să-i dea dreptate lui Șora, dar numai dacă privim spre orizontul viitoarelor decenii.

14. Pasajul a fost publicat mai întîi ca „Locuri comune (VII)", în *Viața Românească*, LXXXII, 9, 1987. Am avut prilejul să-l comentez în cartea mea, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991, pp. 63-66. Vreau să reamintesc aici că și Noica propune o utopie interioară în interpretarea sa la *Republica*, iar Cioran, în *Histoire et Utopie*, admite că utopia e o propensiune umană perenă. În *Dialogul generalizat*, M. Ș. cotinuă pasajul reprodus aici cu o aspră critică a comunismului de stat, „o universal răspîndită utopie modernă extravertită". În principiu, sînt de acord cu idealul utopiei interioare, numai că țin să nu despart omul interior (de regulă în grija unei Biserici) de omul exterior (care există în societatea civilă, dar e sub autoritatea unui stat): ambele dimensiuni trebuie salvgardate.

15. Cititorii lui Ernst Jünger vor putea sesiza aici o afinitate dintre anarhia convergentă și anarhia autorului *Falezelor de marmură*. Dar anarhia aristocratică și solitară a lui Jünger e fantasma unei lumi inarticulate, dezinstituționalizate, a oamenilor superiori ce se opun simultan ierarhiilor și maselor. E o anarhie a individului fundamental singur, pe cînd anarhia convergentă – asemănătoare mai ales în privința refuzului instituției, la limită al politicului – înseamnă restaurarea uniunii originare dintre om și Dumnezeu. Anarhia convergentă precedă istoria, pe cînd anarhia e o stare post-istorică.

16. Pe lîngă cartea Marianei Șora menționată la nota 1, trebuie consultată pentru această decisivă experiență a filozofului contribuția sa la volumul colectiv *Români în Rezistența franceză*, Editura Politică, București, 1969.

17. 1995, pp. 135-181.

18. Termenul „*mărturisire*" a fost folosit de Dan Pavel în „Divanul înțeleptului cu lumea", în *Cuvîntul*, I (VI), 8 (221), septembrie 1995, p. 11. Nimeni nu a mai discutat chestiunea la fel de direct: poate și fiindcă doar Dan Pavel, unul dintre rarii intelectuali români născuți în anii '50 care au crezut o vreme în marxism, retrăind propria sa rătăcire, a găsit termenii potriviți pentru a o evalua pe cea „mărturisită" de Șora.

19. Manipularea dorinței celuilalt ca tehnică a puterii și, mai mult, ca instituant al societății, este o temă clasică a teoriei lui René Girard despre violența

mimetică. Observația lui Șora de mai tîrziu (1990, pp. 128-130), că revoltații copiază logica lui *a avea* pentru a-și obține drepturile, deci copiază modelul opresorilor, e de o tragică ironie. Cf. René Girard, *Violența și sacrul*, trad. de Mona Antohi, Nemira, București, 1995.

20. Antistatismul lui Șora, oarecum asemănător celui care i-a fost imputat lui Foucault, ține de o suspiciune la adresa tuturor instituțiilor. De exemplu, nici societatea civilă, opusă de tradiția hegeliană statului, nu e inocentă la Șora, ci se coalizează cu statul împotriva comunității. E interesant că Șora rezervă două ordini temporale deosebite instituțiilor (societate civilă + stat) și, respectiv, comunității: în vreme ce comunitatea se desfășoară în prezent și are ca referință un trecut comun, societatea manipulează un trecut standard, fictiv și constrîngător (1990, pp. 52-55).

21. Pentru fundalul milenarist al revoluției, v. clasica lucrare a lui Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londra, 1965. Pentru a adînci chestiunea milenarismului în legătură cu utopia, v. cartea mea din 1991, deja citată, capitolul „Principiul făgăduință". Teologia eliberării are o bogată literatură secundară, din care aș recomanda bilanțul lui Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?*, New York, 1990. Am avansat în notele 13, 15, 20 și 21, precum și în pasajele pe care acestea le clarifică, ipoteze și sugestii teologico-politice legate de mai multe puncte esențiale ale filozofiei lui Șora: statul minimal, „anarhia convergentă", antistatismul, milenarismul și revoluția, teologia eliberării. Am în sfîrșit toate elementele unei comparații dintre gîndirea lui Mihai Șora și un curent apărut în Europa Centrală la începutul secolului: libertarismul evreu. Astfel, Martin Buber, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Manès Sperber (ca și, în diferite grade și/sau etape, Kafka, Ernst Toller, tînărul Lukács, Erich Fromm, Gerschom Scholem, Hans Kohn, Gustav Landauer etc.) au fost, dincolo de toate diferențele, antistatiști, *libertari*, anarhiști sau apropiați de anarhism, dar marcați de religiozitate; e vorba despre o sensibilitate care nu ține seama de clivajele politice, are rădăcini în tradiția iudaică și în critica romantică și neo-romantică a statului modern; se poate sintetiza prin formula *anarhism teocratic*. Buber e cel mai apropiat de Șora: inspirat de Tönnies, anarhism, mesianism, sionism și marxism (pînă la ideea revoluției), el visa o „nouă organicitate", iar în sinteza sa despre utopie și socialism (1945) își sistematizează antistatismul, oferind o nouă formulare a paradigmei comunitare, susținută de o antropologie metafizică în care relația dintre *eu* și *tu* e cardinală. Pentru o rapidă introducere, v. Michael Löwy, „La Culture juive en Europe centrale: le courant libertaire du XX^{e} siècle", Textes réunis, établis et présentés par Gérard Beauprêtre, Centre de Civilisation Française, Éditions de l'Université de Varsovie, Varșovia, 1991, pp. 203-214.

22. „Teologia politicii", în *22*, III, 20, 22-28 mai 1992, pp. 10-11. Comunicare la Conferința Națională Consultativă a Laicatului Ortodox.

23. Cuvîntul „lecția" din acest paragraf îmi oferă pretextul unui ultim excurs: pedagogia lui Mihai Șora. Tema ar merita o discuție serioasă, pe care nu fac decît să o sugerez aici. Spre deosebire de alți maeștri spirituali de la noi (Noica, de pildă), Șora nu propune o etnopedagogie, nici măcar una elitistă, ci se menține între limitele micropedagogiei. El crede în forța „modelului iradiant" (1990, pp. 169-170), care formează fără să-și propună, doar *fiind el însuși*, fără a afecta libertatea celui care vrea să învețe. De aceea, Mihai Șora nu a fost *urmat*, ci *însoțit* de discipoli. Bineînțeles, calitățile Mai Știutorului nu foloseau prea mult în perioada ianuarie-iunie 1990, cît timp acesta a fost ministrul Învățămîntului și Științei. Cum am împărțit acele experiențe-limită, pot depune mărturie că rareori am văzut o discrepanță mai mare între vocația cuiva și contextul în care ea trebuia să se exercite. Lumea românească, de la birocrații ministerului la prim-ministru, de la corpul profesoral la specialiștii în științele educației, s-a găsit, fără să poată înțelege, în fața celei mai mari provocări care îi fusese adresată vreodată. Desigur, din toate astea s-a ales praful.

Cuvînt după jumătate de secol*

Mihai Șora

Douăzeci și opt de ani aveam (în urmă cu cincizeci de ani) cînd am scris această carte năbădăioasă. Am scris-o, așa-zicînd, pe nerăsuflate: în fierbintea vară a lui 1944. Ocupația hitleristă în Franța, deși își întețise violența dincolo de orice limite, trăgea în mod vizibil să moară, împreună cu forma instituționalizată a nazismului, care-i dăduse naștere. Lumea întreagă era la o răscruce. Viitorul nu se știa prea bine ce anume avea să ne aducă, dar un lucru măcar era absolut sigur: că în nici un caz nu va readuce trecutul. Oricum, era o vreme în care cine se simțea angajat profund în soarta lumii (și care tînăr nu se simte astfel?) avea în primul rînd de regîndit lumea din temelii, ca să-și lămurească măcar sieși drumul de urmat; de regîndit, bineînțeles, cu întreaga ființă, trup și suflet; de regîndit din încercări și îndurări poate mai mult chiar decît din cărți și din cunoștințe puse cap la cap, deși nici acestea nu lipseau.

Opțiunea cea mai urgentă – și care trebuia cel mai repede lămurită – era evident opțiunea politică. Dacă însă la întrebarea negativă: „Ce nu vrei?", răspunsul era ușor de dat, în sensul că nu trebuie să vrei și că, oricum, nici nu poți voi răul ce-ți sare în ochi, răspunsul era mult mai greu de dat în cazul întrebării așa-zicînd pozitive: „Ce anume e cazul să vrei? Încotro s-o apuci?".

Revin la acea perioadă de cumpănă din tinerețea mea, pentru că alegerea de atunci se configurase la intersecția unui elan cu o iluzie, iar elanul acela nu-l reneg nici în ziua de azi, căci îl știu generos și pur; cît despre iluzie, ei bine, ea avea să se destrame relativ repede, în contact cu o realitate, în numele ei construită (sau pe cale de a fi construită),

---

* Apărut inițial în Mihai Șora, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, traducere din limba franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, cu o postfață de Virgil Nemoianu, Humanitas, București, pp. 201-215.

dar care, la fiecare pas, o dezmințea cu o brutală evidentă. (Mă refer, bineînțeles, vorbind despre această progresivă auto-demistificare, la primii doi-trei ani care au urmat întoarcerii mele în România, în toamna lui 1948, plănuită de mine ca o scurtă vizită familială – ca să-mi revăd părinții de care mă despărțisem la sfîrșitul anului 1938 –, dar transformată, fulgerător, într-o veritabilă sechestrare, prin inflexibila decizie discreționară a unui „aparat" inuman căruia nimeni și nimic nu i se putea opune.) Dar să revenim, deocamdată, la iluzia despre care vorbeam: cea din anii ocupației hitleriste în Franța. Construită în bună parte pe neștiință, deși, într-o anumită (chiar dacă minimă) măsură, și pe *un refuz* (neasumat ca atare), să spunem, mai degrabă: pe o oarecare reticență *de a da crezare deplină puținelor informații* – de detaliu în genere, și ca atare *socotite irelevante – care o contraziceau*, iluzia despre care vorbesc consta, în primul rînd, în împărțirea în două zone antagonice – una evident neagră, cealaltă albă-albă, cu excluderea din principiu a oricărei nuanțe de gri – a lumii învrăjbite din care omenirea întreagă – sătulă de ororile războiului – se pregătea să se smulgă. Cei răi erau așadar îngrămădiți cu toții într-o singură parte: erau acești ocupanți realmente dezumanizați, într-adevăr capabili de a duce la îndeplinire cele mai cumplite bestialități, nu numai cu sînge rece și cu conștiința sigură de sine a autoproclamatei lor superiorități „ariene", ci chiar și cu aceea de a-și fi îndeplinit în felul acesta datoria. De cealaltă parte, nici un singur rău; numai bunii și cei mai buni posibili. („Cealaltă parte" o constituiau, evident, marile puteri angajate în lupta contra triunghiului Berlin-Roma-Tokio, iar Uniunea Sovietică în aceeași tabără cu democrațiile occidentale se afla.)

Desigur, încă din țară auzisem de marile epurări din Partidul bolșevic și din Armata roșie, de la sfîrșitul anilor treizeci; asta însă – deși îmi crease imaginea unui regim nu doar autoritar, ci de-a dreptul tiranic –, nu numai că nu-mi impusese imaginea apocaliptică pe care avea să mi-o impună comunismul real (îndurat mai tîrziu pe propria-mi piele), dar nu mă făcea măcar să întrevăd amploarea și gravitatea crimelor directe, a crimelor propriu-zise care apăsau pe umerii lui Stalin și ai anturajului său. Și asta cu atît mai mult cu cît, imediat după declanșarea războiului germano-sovietic și rapida ocupare de către Wermacht a unei bune părți din teritoriul european al colosului bolșevic, Stalin a simțit, cu viclenia ce-i era proprie, că e cazul să ușureze temporar povara opresiunii ideologice interne, și a și ușurat-o într-un mod ostentativ, deschizînd porțile bisericilor pravoslavnice și acordînd unele libertăți care

pînă atunci fuseseră de neconceput. La asta se cade să adăugăm efectul propagandistic obținut prin intensa „mediatizare" (cum se spune acum), de către foștii aliați ai URSS, a acestei „liberalizări" *efectuate doar sub presiunea evenimentelor*, dar care nu numai că era deliberat supradimensionată, dar mai era și prezentată ca o dovadă a începutului de „umanizare" ireversibilă a unui regim pînă atunci abhorat de toți.

În schimb, crimele de care se făcuse vinovat Hitler și nazismul îmi erau prea bine cunoscute: într-adevăr, în ultimii doi ani de ocupație a Franței le-am fost, cu teroarea în suflet, potențială victimă și, oricum, martor așa-zicînd cotidian, căci nu era zi de la Dumnezeu în care să nu-mi fie dat să trec pe lîngă urmele unei crime, săvîrșită de obicei în zorii zilei (victimele fiind „ridicate" cu predilecție în toiul nopții); ba, începînd cu primăvara lui 1943, cînd înfrîngerea Germaniei începea să prindă chip, prindea chip de asemenea și tot ce se zvonise pînă atunci despre lagărele de exterminare naziste, a căror oroare avea să fie dezvăluită în toată grozăvia ei de trupele anglo-americane, pe măsură ce înaintau spre inima Germaniei.

În fond, iluzia fusese de a crede că bolșevismul era într-adevăr totuna cu puterea sovietelor, firește adunată la vîrf (altfel cum s-ar fi putut, mai ales la vreme de război?), dar emanînd totuși în ultimă instanță, ca în orice democrație, fie ea și de un tip cu totul aparte, de la multitudinea însumată a *demos*-ului, adică „de jos", de la baza piramidei. Acesta mi se pare a fi constituit punctul de plecare al supradimensionării figurii lui Lenin în cartea mea de acum cincizeci de ani. Nu a figurii teoreticianului cu pretenții filozofice din *Materialism și empiriocriticism*, desigur. Căci punctele mele de plecare au fost cu totul altele (și, oricum, toate își aveau rădăcinile înfipte în humusul neotestamentar, în lumina căruia era, firește, descifrat și mesajul veterotestamentar), iar marxist n-am fost niciodată (nefiind niciodată, nici materialist, nici monist, nici imanentist, ci mizînd întotdeauna pe transcendență), deși lucrările de tinerețe ale lui Marx m-au impresionat prin coincidența problematicii alienării (*Entfremdung*) – la el, firește, secularizată din creștet pînă-n tălpi – cu propria mea problematică: aceea a salvării ontologice.

Așadar, nu figura gînditorului, nici măcar aceea a teoreticianului politic, ci aceea a omului de acțiune Lenin, a politicianului care, pe muchie de cuțit, a izbutit să răstoarne o stare de lucruri ce părea înțepenită de secole și să îndrepte cursul evenimentelor într-o cu totul altă direcție, a fost – în textul meu – supradimensionată. *El* mi s-a părut

a fi fost o figură providențială, iar regimul care s-a ridicat în Rusia *după moartea lui*, și mai ales după lichidarea troțkismului, într-un cuvînt: regimul stalinist, îmi apărea ca o deviere monstruoasă tocmai de la ceea ce mi se păruse mie atunci că trebuia să fi constituit sensul inițial (și definitoriu) al acțiunii lui Lenin. (Cît despre Stalin, numele lui n-a venit nici o singură dată sub pana mea, iar ceea ce spuneam despre el *per os*, după întoarcerea mea în țară, dacă ar fi fost aflat atunci de cine era îndreptățit prin funcție să știe, direct la pușcărie m-ar fi dus.) (Nu-i mai puțin adevărat că nici despre Lenin n-am mai scăpat vreun cuvînt de laudă, în năuceala care m-a cuprins după ce am dat cu ochii de realitatea însăși pe care pînă atunci mă mulțumisem s-o imaginez.)

De ce, totuși, mi s-a părut providențială figura lui Lenin? Poate pentru că – în înfruntarea, pentru mine de importanță vitală, dintre *a avea* și *a fi* – nutream convingerea că (fie și blocat cum era, ca gînditor, de inacceptabile, pentru mine, presupoziții materialiste) el se plasa totuși, cu hotărîre, de partea lui *a fi*. Și, evident, aici m-am înșelat amarnic. Căci ceea ce gîndeam eu în termenii unei eliberări de balast, în termenii unei libere autodespuieri de excrescențele încremenite ale lui *a fi*, tocmai pentru a nu mai fi încătușat de funcționarea lor inerțială, el gîndise în termeni de expropriere a lui *a fi*, de *deposedare brutală* a acestuia de orice garanție așa-zicînd palpabilă a autonomiei sale ontologice, tocmai prin mijlocirea unui *avut* (economic) *propriu*, direct proporțional cu „volumul" său ontologic.

Profunda descumpănire, ulterioară – cum am mai spus – întoarcerii mele în țară, a marcat și începutul limpezirii mele. Pe la sfîrșitul anului 1987 – reconsiderîndu-mi tinerețea și încercînd să dau în vileag iluzia care a imprimat opțiunii mele de atunci știuta direcție –, am și scris despre asta, într-o carte ce urma să apară cînd (și dacă!) s-o putea, și care a și apărut, apoi, în vara lui 1990: *Eu & tu & el & ea*... Citez: „Cu vreo patruzeci și ceva de ani în urmă mi s-a întîmplat și mie să cred că libertatea de *a fi*, adică de a te împlini și de a străluci prin această liberă împlinire, de a străluci și de a te bucura de această strălucire care peste întreaga lume se revarsă; într-un cuvînt, am crezut că libertatea asta, după care o lume întreagă tînjea la ieșirea din inomabilul tunel al unei opresiuni fără precedent, merita să te angajezi într-un supliment (crezut trecător) de alienare, dacă acest supliment de alienare reprezenta singura cale de a ajunge la ea. (La starea de libertate, adică.)... Credeam

deci că zece-cincisprezece, fie și douăzeci de ani buni puteau să-i fie răpiți unei generații (devenită astfel generație de sacrificiu) pentru ca ea însăși, la capătul acestei plăți (parțial consimțite, parțial impuse), să se poată bucura, alături de și împreună cu generația următoare (și cu certitudinea că toate generațiile ulterioare se vor bucura din bun început și din plin), de libertatea în numele și pentru realizarea căreia consimțise la propria-i alienare. Evident, nu mi-au trebuit chiar patruzeci de ani, nici chiar cei cincisprezece-douăzeci dinainte programați, ca să aflu... că nu se poate cu nici un chip ajunge la libertate luînd calea alienării. Alienarea, o dată ce te-ai angajat în necruțătoarele ei angrenaje, pune cărămidă peste cărămidă întru propria ei edificare și te îngroapă pas cu pas sub greutatea propriului ei edificiu; ceea ce fusese considerat doar *urgent* (spartul ouălor, de exemplu) se substituie pe nesimțite *esențialului* (care *doar el* te pusese cîndva în mișcare) (savuroasa omletă, să zicem); *mijloacele* se îngroașă pe măsură ce se subțiază *scopul* inițial propus, acesta sfîrșind prin a fi dat practic uitării, iar golul astfel obținut fiind efectiv ocupat de mijloacele inițiale devenite ele însele *scopuri* (firește: neproclamate *ca atare* de ideologie, care – din inerție consimțită pe bază de rea-credință – continuă să evoce fantoma unui scop de mult aruncat la coș, după ce, prin complicate medieri «logice» izbutise să-i schimbe definiția, și deci conținutul, pînă-ntr-atît încît, de pildă, cuvîntul «libertate» să ajungă a semnifica perfecta aliniere pe modelul însuși pe care-l constituie strivitorul edificiu al alienării)".

Concluzia paginii pe care mi-am îngăduit s-o reproduc aici era că „nu se poate ajunge *la* libertate decît *prin* libertate". Pentru ca lucrurile să fie foarte clare, mi-aș permite să modific propoziția precedentă în felul următor: la adevărata libertate nu se poate ajunge decît printr-o libertate adevărată.

Într-adevăr, comunistul de rînd a fost învățat să spună (și uneori a ajuns, poate, să și creadă) că libertatea nu e nimic altceva și nimic în plus decît „necesitate înțeleasă", așa cum Spinoza spusese cel dintîi, iar necesitatea la care marxismul acesta de toate zilele făcea apel, pentru a-i oferi libertății un fundal și a-i conferi astfel o iluzie de sens, nu era în ultimă instanță *nimic altceva decît modul în care o colectivitate depersonalizată* (inițial prin teroare, dar mai apoi și prin efecte înlănțuindu-se și derivînd unul din altul de-a lungul timpului) *impunea* (devenind ea însăși cauză la rîndul ei) *fiecărui individ în parte pecetea depersonalizării* (un fel de „capul plecat, sabia nu-l taie").

În mod cu totul paradoxal, și omul doldora de cultură filosofică, impregnat, pe deasupra, de teologie scolastică, tot ca „necesitate înțeleasă" definește libertatea. Numai că, spre deosebire de necesitatea (secundă) de sorginte marxo-lenino-stalinistă, croită pe tiparul exteriorității, necesitatea aceasta (primă) la care facem apel e cu adevărat întemeietoare, în ambele sensuri ale cuvîntului: și ca punct de start, înainte de care nimic (creat) nu fusese, *ante quem nemo fuit*, ba mai mult: nici nu putea fi – dar și ca dătătoare de temeiuri (lăuntrice) pentru tot ceea ce, din acel start încoace, era susceptibil de a se desfășura în timp și spațiu. Libertatea adevărată este, așadar, o cît mai exactă suprapunere (împlinitoare) a făptuirii peste propriul ei temei; împlinitoare și – evident! – absolut neconstrîngătoare. De ce neconstrîngătoare? Pentru bunul motiv că, dacă e să fie ceea ce – din străfunduri – este cu adevărat, nici o ființă nu e pusă în situația de a se constrînge pe sine, pentru a se putea desfășura ca atare. Fără îndoială, o înfruntare de tendințe și de direcții există (ca un prealabil) în orice act liber, lupta dîndu-se între, pe de-o parte, nenumăratele tropisme exogene ce parazitează ființa omului și, pe de altă parte, unicul ei tropism *endo*gen (acela anume care o „pune" pe propria ei direcție, îndreptînd-o spre propria ei destinație). A fi liber în sensul adevărat al cuvîntului echivalează deci cu a înlătura mereu exteriorul invadant (tropismele exogene) din calea interiorului constituant (tropismul endogen) și a-i lăsa acestuia cale deschisă spre propria-i exprimare. Cu alte cuvinte, libertatea adevărată este: asumare deliberată a propriei ființe, pentru a o manifesta în afară așa cum este ea înlăuntrul ei. Această manifestare are loc în condiții de perfectă *auto*nomie, deși libertatea vine de mult mai departe decît străfundul lăuntrului, a cărui manifestare tocmai ea, libertatea, o face posibilă, exercitîndu-se de fapt în cadrul rînduielii universale a *teo*nomiei. (Cu această precizare – capitală – că *teo*nomia, departe de a contracara *auto*nomia, dimpotrivă se întrețese, ca să spun așa, cu – sau mai degrabă: în – ea, întărind-o și ajutîndu-i să se apere de ingerințele *hetero*nomiei.)

Pentru o mai deplină înțelegere a ceea ce vreau să spun, îmi iau îngăduința de a recurge la un model ontologic pe care îl imaginasem într-o carte apărută acum cincisprezece ani, deși fusese scrisă cu un sfert de secol în urmă: *Sarea pămîntului*. E vorba despre o sferă, cu raza – în mod paradoxal – de valoare nulă. Infinitatea de puncte din care e

alcătuită suprafața sferei nu e nimic altceva decît proiecția multitudinară a centrului pe această suprafață: o proiecție care-l manifestă (sau îl *ex*primă) de fiecare dată *sub speciile acelui punct anume*, cu care de altfel se și identifică în sensul forte al cuvîntului (de vreme ce distanța dintre el și oricare din proiecțiile sale e literalmente nulă). Altfel spus: toate punctele actualizate pe suprafața sferei, în amiaza lui „este", încep – dacă acest cuvînt își mai păstrează vreun înțeles în zona pre-liminară oricărui început – prin a sălășlui de-a valma în centrul sferei, sub forma unui impalpabil infinit intensiv, a unui „infinit de compenetrație", perfect compatibil cu starea de virtualitate polimorfă, cu tenebra zămislitoare a lui „poate fi". Concomitent, punctele de pe suprafață sînt în mod evident exterioare unul altuia, substanțial diferite unul de altul. Raza este, cu alte cuvinte, locul geometric al interiorității; suprafața, al exteriorității. Iar dacă ne-am desfășura sfera pînă ce am obține din ea o planisferă, locul geometric al *interiorității* ar fi *verticala*, ca omolog al razei; al *exteriorității* ar fi *orizontala*, ca omolog al suprafeței.

În regim de exterioritate, adică pe orizontală, necesitatea (singura recunoscută în mod curent) este constrîngătoare. În regim de interioritate, așadar pe verticală, necesitatea e, dimpotrivă, institutivă de contur propriu și garantă a libertății de proprie manifestare *ad extra*. A „înțelege" primul fel de necesitate – în sensul de: „Asta e, n-am ce-i face!" – e totuna cu a depune armele și a te preda (ca rob). A înțelege (așa-zicînd „pe dinăuntru") cel de-al doilea fel de necesitate înseamnă, exact invers, a te elibera *ipso facto* de balastul exterior și a-ți asuma propria ființă, a intra în propria-ți albie și a te desfășura după propria-ți lege. (După propria-ți lege de făptură, bineînțeles; pe care lege, din capul locului, a imprimat-o în tine, ca pe un fel de „cod genetic" – în lipsa căruia nimic n-ai fi fost –, Cel prin care toate s-au făcut.)

Asta în legătură cu *libertatea*. Dar mai era și o a doua neînțelegere între ceea ce îmi imaginasem eu, acasă fiind, și ceea ce am aflat o dată ajuns la tîrg. Neînțelegere legată tot de un cuvînt amfibologic, și anume de cuvîntul *egalitate*. Într-adevăr, acolo unde eu (sub)înțelegeam un fel de proporționare cît mai exactă a fiecăruia în raport cu propriu-i potențial ontologic, în efortul de a-l aduce pe acesta în întregime în zona de lumină a actualității existențiale – așadar o egalitate proporțională a fiecăruia cu fiecare, măsurați fiind cu toții (în mod diferențiat, firește), cu propriile lor statùri potențiale –, ei bine, prin acest cuvînt de „egalitate",

socialismul în care mă trezisem înglodat (sub)înțelegea o brutală egalizare procustiană (croită firește pe un calapod exterior ființei, și anume pe calapodul cel mai mic, la nivelul brutei supraviețuiri).

Cît despre cuvîntul *fraternitate*, ce ar mai rămîne de spus? Îl concepusem inițial, așa cum era și de așteptat, ca pe o deschidere, nu numai spre *păsul*, ci și spre *țelul* Celuilalt, al semenului și aproapelui meu adică (spre țelul lui *propriu*, firește; spre propria lui destinație ontologică, altfel spus). De-abia aici – întors în țară sub un regim stalinist ce-și îngroșa pe zi ce trece trăsăturile definitorii –, de-abia aici am ajuns să-mi dau seama că vocabula „noi" (care, lărgită măcar pînă la hotarele națiunii, dacă pînă la cuprinderea întregului neam omenesc e greu să fie dilatată, ar fi însemnat o fraternizare reală a oamenilor angajați cot la cot întru edificarea bunăstării interioare și exterioare a fiecăruia în parte, ba chiar și a tuturor împreună) poate fi cea mai închisă și exclusivă dintre vocabule.

De-abia aici, într-adevăr, în democrația populară română, m-am întîlnit pentru întîia dată cu „noi"-ul restrîns al celor ce – înstăpîniți, nu înțelegeam prea bine de ce, pe putere – tratau multitudinea de „ei" (încă depărtați), deveniți „voi" pe măsură ce erau luați în colimator, ca pe o (macro)colectivitate dușmană, trebuind a fi pe orice căi supusă voinței lor inflexibile de a rămîne stăpîni discreționari pe situație. „Fraternitatea" devenise astfel simplu liant de interese pentru o formațiune umană restrînsă, al cărei nume adevărat era de găsit la intersecția cuvintelor: bandă, gang și gașcă, cu o preponderență marcată a termenului mediu, conferind extremelor coeziune maximă și ceea ce francezii numesc *la force de frappe* – zdrobitoarea lovitură a glonțului care nu iartă.

Iar la nivelul lui „voi", a multitudinii inombrabile a celor năpăstuiți, fraternitatea – care ar fi putut eventual face minuni de reactivitate dacă apăsarea de sus în jos ar fi fost executată *instantaneu* pînă la capătul ei *extrem* – a fost fărîmițată și ticăloșită printr-o lentă uzură, obținută pas cu pas, „favorizînd" cvasi-insensibil, cînd pe unii în dauna altora, cînd pe alții în dauna unora, și apăsîndu-i alternativ, cu o agresivitate savant dozată, dar întotdeauna implacabilă.

De fapt, în socialism, marea greșeală a naivilor (de care, vai!, nu mi-am dat seama pe loc) era de a se lăsa ademeniți de cuvinte. Eliberarea de toate aceste mirobolante constelații verbale („des lendemains qui

chantent", „de la fiecare după putință, fiecăruia după trebuință" etc. etc.) nu se putea însă obține decît după o prealabilă pătrundere a *sub*înțelesurilor lor, iar această pătrundere nu o puteai face rămînînd strict la nivelul analizei semantice, ci doar încercîndu-le – pe propria-ți piele – efectele. Numai așa, într-adevăr, îndurînd adică urmările reale – și absolut neașteptate – a ceea ce apucaseși să visezi despre un posibil *optimum* generalizat, îți puteai da seama de acel *pessimum* inconceptibil care zăcea în străfundul Utopiei. Numai așa puteai ajunge la înțelepciunea de a te împăca, în pofida setei de Absolut, cu imperfecțiunile supărătoare – dar autoreglabile – ale societății omenești, compusă din indivizi cu interesele cele mai diverse (ba chiar divergente), dar care își găsesc mereu, ca de la sine, punctul mobil de echilibru dinamic, prin efectul cvasi-miraculos al unei mîini invizibile. Numai după ce îți vei fi dat seama că „utopia *nu poate fi* construită *fără teroare* și... curînd, *teroarea e singurul lucru care mai rămîne*"[1], numai atunci te vei elibera cu totul de dorința de a transpune Absolutul (desigur secularizîndu-l, deci întorcîndu-l pe dos) pe orizontala vieții relaționale a omenirii. Căci exact invers se produce inserția Absolutului în universul creat: nu direct și brutal, prin organizarea „rațională" a inter-relațiilor umane, ci pe verticală, printr-o insinuare împlinitoare în intimitatea persoanei ireductibile, căreia, departe de a-i știrbi astfel libertatea, dimpotrivă, i-o potențează. La înțelepciunea asta politică a mersului *cu picioarele pe pămînt* nu vei putea ajunge însă decît după ce încercarea-îndurarea realității brute îți va fi coborît *capul* „din nori", unde-l proiectaseși, și ți-l va fi pus, în sfîrșit, *pe umeri*. O dată bine așezat în această situație de normalitate, îți vei putea spune ție însuți ceea ce Adam Michnik a ajuns (dar după cîte avataruri!) să-și spună sieși – și anume că „nu trebuie să luptăm pentru o societate ideală, perfectă și fără conflicte, ci pentru o societate conflictuală, în care conflictele pot fi rezolvate prin regula jocului democratic"[2]. Așa m-am lecuit eu de inflamarea leninistă care a marcat începutul uceniciei mele întru cele politicești.

---

1. Paul Hollander, „Intelectualii occidentali și curțile comuniste", in *Polis*, nr. 1/1994, p. 77. În același context, el constată că „atunci cînd scheme utopice la scară mare sînt inspirate și implementate politic, ele presupun o cantitate imensă de coerciție și, corespunzător, pierderea în mare măsură a libertăților individuale și de grup".
2. „*Era o revoltă antiautoritară...*" – interviu cu Adam Michnik – in *Polis*, nr. 1/1994, p. 55.

Lucrul acesta s-a întîmplat la un an-doi după întoarcerea mea din Franța, adică după ce – buimăceala, nedumeririle, îndoielile risipindu-se – locul le-a fost luat de sumbra evidență a stării de fapt, căreia nici o iluzie nu-i mai putea rezista. Cît despre partea de *curriculum vitae* ce a urmat acestei treziri, am mai relatat-o cu numeroase alte prilejuri, răspunzînd la tot felul de întrebări ce mi-au fost puse de unii și de alții și care – toate – vizau așezarea mea în viața socială a acelor ani sumbri prin care cu toții am trecut. Cel mai bine e să închei aici.

Indice de nume proprii

A

Agora, revista 173
Alianța Civică 31, 78
Alianța pentru România (ApR) 113-114
Antohi, Mona 12, 173, 176, 178
Antonescu, Ion 86
Antonescu, Crin 110-111
Aquino, Toma d' 160
Apel, Karl-Otto 175
Arad 134
Aristotel 160
Arșinel, Alexandru 41
Arsene, Dan 8, 153, 174
Ștefan, Gheorghe 49
Ștefănescu, Marin 138
Auschwitz 100
Austin, John Langshaw 162
Austria 96

B

Bahtin, Mihail 7, 161
Balcani 38, 83, 121
Banatul, revista 124
Bănuță, Ion 102
Bărăganul 86-87, 101
Basarabia 24
Belaval, Yvon 173
Beldie, Constantin 136
Bellow, Saul 87
Benhabib, Seyla 175
Benjamin, Walter 178
Besançon, Alain 24, 163, 176
Blaga, Lucian 137-138
Blandiana, Ana 78
Bloch, Ernst 178
Boia, Lucian 81-82
Bolintineanu, Dimitrie 19
Botta, Dan 88, 156
Brazilia 67, 146
Brăila 134
Brucan, Silviu 11
Buber, Martin 161, 178
București 12, 26, 63, 122-123, 129, 154-155, 157
Budapesta 12
Buzera, Ioan 8

C

Camus, Albert 169
Canalul 86-87, 106
Cangeopol, Liviu 30, 173
Caragiale, Ion Luca 19, 65, 127
Carol al II-lea, regele 92
Călugăru, Ion 129
Câmpeanu, Pavel 173
Ceaușescu, Nicolae 13, 23, 28-29, 46, 62, 66, 79, 98, 103-105, 125
~ și Elena 28

Cehoslovacia 22, 29, 62, 101
Cercul Petöfi 22, 27
Chevalier, Jacques 156
China 27
Cioran, Emil 87-89, 132-133, 177
Ciumara, Mircea 66, 68
Clubul de la Roma 11, 27, 55
Cluj 26, 117, 138
Comarnescu, Petru 88
Constanța 66
Constantinescu, Emil 43, 61, 114
Constantinescu, Miron 133-134
Convenția Democrată 59, 61, 68, 74, 117
Coposu, Corneliu 57
Cotidianul, ziarul 174
Cotruș, Ovidiu 149
Crainic, Nechifor 131
Crăciun, Constanța 102
Crăiuțu, Aurelian 7, 174
Creangă, Ion 127
Cronica, revista 173
Cunescu, Sergiu 61
Cusanus, Nicolaus 160
Cuvîntul, ziarul 93, 129
Cuza, Alexandru C. 91-92

D

Dăianu, Daniel 66
Danto, Arthur C. 162
Davidescu, N. 127
Demian, Anastase 127
Densusianu, Nicolae 82
Derrida, Jacques 158
Dialog, revista 153
Dilema, revista 143
Dimitrescu-Iași, Constantin 138
Dinescu, Mircea 33
Dobrogeanu-Gherea, Constantin 24
22, revista 33-34, 171, 174, 179
Dragomir, Alexandru 135, 158
Dumitrescu, Constantin 30, 173
Dumitrescu, Ticu 71

E

Eliade, Mircea 87-90, 93-94, 119, 129, 131-133
Elveția 64
Eminescu, Mihai 19, 90, 127

F

Finlanda 147
Foucault, Michel 32, 178
Franța 37-38, 42, 85, 100, 109, 115-116, 123, 138-139, 155, 168, 181-183, 190
Fromm, Erich 178
Frontul Renașterii Naționale 92
Frontul Salvării Naționale (FSN) 56, 59, 65

G

Gadamer, Hans Georg 162
Galați 67
Galiția 91
Galia 82
Gdansk 23
Geambașu, Constantin 176
Germania 38, 52, 79-81, 88, 96, 100, 105, 123, 183
Gheorghiu-Dej, Gheorghe 23, 46, 79, 87, 98, 105
Ghica, Ion 90-91
Ghica, Marius 8
Gîndirea, revista 127

Girard, René 177-178
Goffman, Erving 162
Goga, Octavian 92
Goldhagen, Daniel Jonah 80
Golescu, Dinicu 20
Golu, Mihai 49
Goma, Paul 62
Groethuysen, Bernard 173
Grupul pentru Dialog Social (GDS) 13, 32-34, 177
Guizot, François 109
Gulagul 56, 58-59, 75, 78, 84-86, 95-96, 100
Gutiérrez, Gustavo 170-171

H

Habermas, Jürgen 161-163, 170, 175
Haret, Spiru 57
Havet, Jacques 173
Hechter, Beno 131, 133-134
Hechter, Pierre 131
Heidegger, Martin 158, 160
Helsinki 62
Herzen, Alexandr Ivanovici 16
Hitler, Adolf 81, 105, 123, 183
Hollander, Paul 189
Holocaust 75, 78, 84-85, 87, 95-96
Hrușcă, Ștefan 41
Husserl, Edmund 160

I

Iași 12, 26, 30, 132, 153-155, 157
Iliescu, Ion 28, 43, 55, 64-65, 108, 114
India 132
Ionescu, Eugen 88, 101
Ionescu, Ghiță 174
Ionescu, Nae 87-88, 90, 92-93, 119, 128-129, 131, 134, 136, 161, 168
Iorga, Nicolae 90-91
Isărescu, Mugur 66
Islanda 147
Iugoslavia 25

J

Jünger, Ernst 177

K

Kafka, Franz 178
Kogălniceanu, Mihail 20
Kohn, Hans 178
Kojève, Alexandre 27
Kołakowski, Leszek 27
Konrád, György 165

L

Landauer, Gustav 178
Lăzărescu, Dan Amedeo 57
Leibniz, Gottfried Wilhelm 160
Lenin, Vladimir Ilici 98, 168-169, 183-184
Lévinas, Emmanuel 161
Liiceanu, Gabriel 156
Lituania 91
Löwy, Michael 178
Lukács, Georg 27, 178
Lupasco, Stéphane 160
Lupu, Vasile 71

M

Maior, Liviu 49, 52
Maiorescu, Titu 138
Malița, Mircea 28
Malraux, André 140

Maniu, Iuliu 59, 70, 92, 109
Manolescu, Nicolae 60-61
Marcel, Gabriel 173
Marcus, Solomon 153
Marga, Andrei 49, 51-52, 57
Marx, Karl 96-98, 104, 162, 183
Maslow, Abraham H. 167
Mazilescu, Virgil 153, 156
Mead, George Herbert 162
Meleșcanu, Theodor 108, 114
Michnik, Adam 56, 189
Mihai, regele 63-64
Mihai Viteazul 82-83
Mihalache, Ion 59, 70, 92, 109
Mihăilescu, Dan C. 174
Miłosz, Czesław 176
Moldova 91
Moscova 134
München 12

N

Năstase, Adrian 66, 108
Neamul românesc, ziarul 91
Negulescu, P.P. 131
Nemoianu, Virgil 159, 173-174
Nicaragua 170
Niculescu-Mizil, Paul 28
Nietzsche, Friedrich 87
Nistor, Octavian 129, 134
Noica, Constantin 87-88, 137, 155, 158-159, 175, 177, 179
Nozick, Robert 176

O

Opinia studențească, revista 153
Opriș, Remus 69
Ornea, Z. 134

P

Palade, Rodica 174
Paleologu, Alexandru 153
Pandrea, Petre 132, 135
Paris 101, 131, 138-140, 168
Parrain, Brice 173
Parsons, Talcott 162
Partidul Alianța Civică (PAC) 58, 110-111, 113, 176-177
Partidul Comunist Român (PCR) 22, 27, 65
Partidul Democrat (PD) 74, 117
Partidul Democrației Sociale din România (PDSR) 74, 108, 114, 116
Partidul Național Liberal (PNL) 69, 74, 108, 113-114, 117
Partidul Național Țărănesc Creștin și Democrat (PNȚCD) 13, 69-71, 74, 117
Partidul România Mare (PRM) 74
Pascal, Blaise 156, 160-161
Patriciu, Dinu 111, 176
Pavel, Dan 177
Pavel, Toma 8
Péguy, Charles 160-161
Perpessicius (Dumitru Șt. Panaitescu, zis) 129
Petrescu, Camil 39, 124
Petrescu, Cezar 39
Petrescu, Dan 30, 154, 157, 173
~ și Tereza 157
Petreu, Marta 134
Pitești 149
Pleșu, Andrei 135
Polis, revista 189
Polonia 22, 29, 62
Popa, Dumitru Radu 154

Popper, Karl 68, 172
Portugalia 147
Pouillon, Jean 173
Preda, Cristian 108
Primăvara de la Praga 22
Proust, Marcel 102

R

Radio Europa Liberă 30, 173
Radio Londra 85, 100
Rădulescu, Gogu 27
Rădulescu-Motru, Constantin 137
Renania 123
Review of Metaphysics 174
România 7, 10-11, 16-18, 22-23, 25, 27-31, 34-35, 38, 40, 42, 56, 58-59, 65, 72, 77-82, 84, 86, 95, 101, 104, 107, 109, 113-117, 121, 123, 126, 137, 139-146, 149
România liberă, ziarul 66
Ruhr 123
Rusan, Romulus 78
Rusia 24, 38, 85, 91, 100, 184

S

SAFI 117
Salvador 170
Sărățeanu, Bibi 134
Scheler, Max 136
Schileru, Eugen 133-135
Scholem, Gerschom 178
Schopenhauer, Arthur 159
Schumpeter, Joseph 171
Scînteia, ziarul 66
Searle, John 162
Sebastian, Mihail 88, 90, 129, 131-132
Segundo, Juan Luis 171
Sfîntul Augustin 160, 167
Sigmund, Paul E. 178
Simion, Eugen 65
Slovacia 25
Spania 36, 123, 147
Sperber, Manes 178
Spineanu, Ulm 66, 68
Spinoza, Baruch de 185
Stalin, Iosif Visarionovici 98, 182, 184
Stăncescu, Nicu 61
Stănescu, Bucur 134
Stănescu, Nichita 156
Statele Unite ale Americii (SUA) 23, 27, 38-39, 52, 62, 115, 122, 153
Steinhardt, N. 149
Sterian, Paul 88
Stoica, Ioan 117
Stolojan, Theodor 68
Strugațki, Arkadi și Boris 11
Suciu, Eugen 153

Ș

Șaguna, Andrei 125
Șora, Mariana 128, 173, 177
Ștefănescu, Marin 138

T

Tarkovski, Andrei 11
Tănase, Stelian 110-111, 153, 156-157, 161, 168, 174-175
The New York Review of Books 87
Theodorescu, Răzvan 65
Thom, Françoise 176

Timișoara 78, 108, 110-111, 119, 122-126, 139
Tismăneanu, Vladimir 174
Tocqueville, Alexis de 109
Toller, Ernst 178
Tökes, László 125
Tönnies, Ferdinand 164
Trost, Dolfi 133-134
Troțki (Lev Davîdovici Bronstein, zis) 169
Tudor, Sandu 88
Turgheniev, Ivan Sergheevici 102

Ț

Țăran, Nicolae 110
Țuțea, Petre 135

U

Ucraina 38
Uniunea Democrată a Maghiarilor din România (UDMR) 117
Uniunea Forțelor de Dreapta (UFD) 109
Underhill, Evelyn 136
Ungaria 22, 25, 29, 38, 62
Uniunea Sovietică (URSS) 21, 23, 44, 182-183
Ursachi, Mihai 153

V

Văcăroiu, Nicolae 68, 117
Vatican 170
Vatra, revista 174
Vercingetorix 82
Versoix 63
Viața Românească, revista 157, 163, 177
Vianu, Tudor 131
Viena 12, 125
Vișniec, Matei 153
Vosganian, Varujan 109
Vulcănescu, Mircea 88, 119, 132, 135, 175
Vultur, Smaranda 78

W

Walser, Martin 80
Walzer, Michael 178
Weber, Max 38, 162, 171
Wehler, Hans Ulrich 81
Wittgenstein, Ludwig 158, 162
Wojtyła, Karol 22

Z

Zamfirescu, Duiliu 102
Zelea Codreanu, Corneliu 92
Zilber, Belu 132

În aceeași colecție:

au apărut:

Încet, spre Europa
Vladimir Tismăneanu în dialog cu Mircea Mihăieș

Locurile unde se construiește Europa
Adrian Severin în dialog cu Gabriel Andreescu

Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România
Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi

Convorbiri neterminate
Corneliu Mănescu în dialog cu Lavinia Betea

Mai avem un viitor? România la început de mileniu
Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi

în pregătire:

Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie și morală în România
Al. Zub în dialog cu Sorin Antohi

http://www.polirom.ro

Redactor: Lucian Teodorovici
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: octombrie 2001. Apărut: 2001
Iași, Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4; P.O. Box 266, 6600
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111; (032) 217440 (difuzare);
http://www.polirom.ro; E-mail: office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7; P.O. Box 1-728, 70700
Tel.: (01) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252